242.16

P. Sebastian MacDonald, C.P.

The Catholic Theological Union LIBRARY Chicago, Ill.

242.1105

ÉTUDES

sociales et psychologiques
ascétiques et mystiques

DU MÊME AUTEUR

LIBRAIRIE TÉQUI :

Hors de l'Eglise point de salut. In-12. 2e édition.
La Causalité instrumentale en Théologie. In-12. nouv. édition
Réponses théologiques à quelques questions d'actualité.
Le Mystère de la Rédemption. In-12. 4e édition.
Le Mystère de la Très Sainte Trinité. In-12. 4e édition.
Le Mystère de l'Incarnation. In-12. 4e édition
La Sainte Eucharistie. In-12. 4e édition.
La Vierge-Prêtre. In-12. 3e édition.
Les Dominicaines de Pellevoisin.
Principes de Philosophie : les vingt-quatre thèses thomistes. 3e édition.

LIBRAIRIE P. LETHIELLEUX

Les Vœux de religion contre les attaques actuelles. In-12.
La Fraternité du Sacerdoce et de l'Etat religieux. In-12.
Le Rosaire et la Sainteté. In-12.
La Lumière et la Foi. In-12.
Marie pleine de grâce. In-12.

Cursus Philosophiæ ad Theologiam Doctoris Angelici propædeuticus. Editio Tertia. Six volumes in-8e :

I. *Logica.*
II. *Philosophia naturalis.* I. P. *Cosmologia.*
III. *Philosophia naturalis.* II. P. *Biologia et Psychologia.*
IV. *Metaphysica psychologica.*
V. *Metaphysica ontologica.* I.
VI. *Metaphysica ontologica.* II.

Tractatus dogmatici, 4 vol. in-8.

R. P. Éd. HUGON, O. P.

MAITRE EN THÉOLOGIE, PROFESSEUR DE DOGME
AU COLLÈGE « ANGÉLIQUE » DE ROME
MEMBRE DE L'ACADÉMIE ROMAINE DE SAINT-THOMAS D'AQUIN

ÉTUDES

sociales et psychologiques
ascétiques et mystiques

La vraie Société des Nations. — L'union des Églises. — Les maladies de la volonté. — La psychologie de la conversion — Les vertus actives et les vertus passives. — La profession religieuse et les œuvres. — La mystique de saint Thomas d'Aquin.

PARIS-6e
PIERRE TÉQUI, LIBRAIRE-ÉDITEUR
82, RUE BONAPARTE, 82

1924

WITHDRAWN
The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.
SEMINARY LIBRARY
PASSIONIST FATHERS

APPROBATIONS

NIHIL OBSTAT :

Rome, 19 mars 1924.

Fr. LÉONARD LEHU, O. P. S. Th. M.
Fr. RÉGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, O. P. S. Th. M.

IMPRIMATUR :

Fr. LUDOVICUS THEISSLING
M. G. O. P.

IMPRIMATUR :

Parisiis, die 17a septembris 1924.

J. LAPALME,
V. g.

PRÉFACE

Le but de ces modestes études est de mettre à la portée du grand public la doctrine catholique sur divers problèmes spécialement débattus de nos jours.

L'Eglise nous en donne la solution soit par ses déclarations proprement dites soit par l'enseignement de ses Docteurs.

Puisque tout le monde parle de la Société des Nations, n'est-il pas souverainement opportun de rappeler les principes chrétiens qui devraient la régir? Et, comme certains idéalistes imaginent aussi une Société des Eglises, nous complétons le sujet en consacrant quelques pages à l'union des Eglises à notre époque.

Les questions psychologiques d'un intérêt singulier ont trait aux maladies de la volonté, dont une école s'est fait une sorte de spécialité, et à la psychologie de la conversion, que nos apologistes ont explorée avec succès.

L'ascétisme chrétien suppose une notion très

exacte des vertus évangéliques, ainsi que de la profession religieuse, et, pour orienter les âmes dans le vrai chemin de la perfection, il importe de leur montrer dans une vue d'ensemble toute la Mystique de saint Thomas d'Aquin le Docteur commun de l'Eglise, selon le terme consacré par Pie XI.

Tout en visant à la concision et sans entrer dans les longs développements, nous avons voulu que ces études fussent assez pleines pour contenir ce qui est essentiel et suffisamment précises et fermes pour renseigner exactement le lecteur sur la pensée du Magistère infaillible

PREMIÈRE PARTIE

ETUDES SOCIALES

Études sociales et psyehologiques ascétiques et mystiques

CHAPITRE PREMIER

La véritable Société des Nations

Bien que l'expression ait trouvé à notre époque sa fortune et sa vogue, elle fut déjà employée au siècle dernier par Léon XIII, *societas civitatum*, dans un sens plus universel et avec une portée plus haute, de même que la liberté et la fraternité, tant prônées de nos jours, ne réalisent leur plénitude que par la grâce et la charité.

Dans sa lettre du 5 mai 1888, aux évêques du Brésil, sur l'abolition de l'esclavage, l'immortel Pontife montre comment les enseignements du Christ et des apôtres et la pratique des vertus évangéliques ont transformé peu à peu l'humanité, comment s'est établie la vraie fraternité des hommes, élevés tous à la même noblesse sur-

naturelle et rendus participants de la nature divine ; comment l'action persévérante de l'Eglise fit épanouir une société des états ou des nations, à l'image de la famille et dans l'entière liberté chrétienne (1).

Benoît XV, qui voulut imiter en tout la charité prévoyante du Roi pacifique, rappela les grands principes qui doivent régir la société des nations, dans son adresse du 1er août 1917, aux chefs des peuples belligérants, où il disait notamment : « Tout d'abord le point fondamental doit être qu'à la force matérielle des armes soit substituée la force du droit (2). »

Pie XI, dans sa récente encyclique sur « la paix du Christ dans le règne du Christ », rappelle comment la *chrétienté* du moyen âge fut la véritable Société des Nations : bien que le droit y fût trop souvent violé en pratique, cependant la sainteté du droit conservait toute sa

(1) « Quum decursu rerum et temporum, perseverante opera Ecclesiae SOCIETAS CIVITATUM ad similitudinem familiae renovata coaluerit, christiana et libera. Principio enim solertissima cura Ecclesiae in eo versata est ut populus christianus de hac etiam magni ponderis re sinceram Christi et Apostolorum doctrinam acciperet probeque teneret. Jam nunc per Adam novum, qui est Christus, *communionem fraternam et hominis cum homine et gentis cum gente* intercedere : ipsis, sicut unam eamdemque, intra naturae fines, originem, sic supra naturam, originem unam eamdemque esse salutis et fidei, omnes aequaliter in adoptionem unius Dei Patris ascitos, quippe quos eodem ipse pretio magno una redemerit ; ejusdem corporis membra omnes omnesque ejusdem participes mensae divinae ; omnibus gratiae munera, omnibus item munera vitae immortalis patere. » (LEONIS PP. XIII, *Acta*, t. VIII, p. 175.)

(2) *Act. Apostolicae Sedis*, vol. IX, p. 418-419.

vigueur dans sa cause et restait comme la règle sûre d'après laquelle les nations elles-mêmes étaient jugées (3).

Ainsi, le nom lui-même a été consacré par les papes, *societas civitatum* par Léon XIII, *societas nationum* par Pie XI, et la réalité avait déjà commencé dans l'Eglise ; elle eût été parfaite, si tous les peuples de l'Europe, qui étaient alors unis dans la même foi, avaient su répondre aux conseils et aux efforts des Souverains Pontifes et des conciles, pour ne faire dans la pratique de la vie qu'un cœur et qu'une âme, comme il est dit des premiers croyants : « *Multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una* (4). »

Mon intention n'est pas de retracer l'évolution historique de la question (5), ni de faire un examen de la Société actuelle des Nations qui fonctionne sous nos yeux. Quoi qu'on en puisse penser, il est juste de dire qu'elle a déjà rendu des services à la cause de la paix, et, ne réussirait-elle qu'à écarter pour un demi-siècle les horreurs de la guerre, elle aurait bien mérité du genre humain.

Mais, embrassant le sujet sous un point de

(3) « Ætate media, vera illa *nationum societas*, quae christianorum populorum communitas fuit. In qua, etsi re saepius omnino violabatur jus, ipsius tamen juris sanctitas manebat in causa vigens, tuta veluti norma ad quam nationes ipsae judicarentur. » *Act. Apost. Sed.*, vol. XIV, p. 689.

(4) *Act.*, IV, 32.

(5) On peut consulter le P. YVES DE LA BRIÈRE, *La Société des Nations*, Paris, 1918.

vue supérieur, à la lumière des enseignements des Papes et de saint Thomas d'Aquin (6), je rappellerai les grands principes chrétiens sans lesquels la véritable Société des Nations ne saurait avoir une action efficace et durable et sans lesquels ne sera pas entièrement fécond le labeur des hommes qui construisent la cité.

I

Le principe premier et fondamental est celui qu'indique Léon XIII, c'est-à-dire qu'une Société des Nations doit reposer sur la communion fraternelle qui devrait unir tous les hommes, non seulement comme individus humains, mais encore comme membres de nations différentes, *communionem fraternam et hominis cum homine et gentis cum gente*. D'après le Pape, cette société doit être à l'image de la famille, *ad similitudinem familiae*, et se fonder sur la même unité. Tous les hommes, en effet, ont une même nature qui peut être possédée selon divers degrés de perfection accidentelle dans les multiples individus, mais qui reste substantiellement immuable, en tous ; une même fin naturelle, par les mêmes moyens,

(6) Un des thomistes qui ont le mieux appliqué les principes du Docteur Angélique à la solution de ces problèmes sur le droit des gens, est François VICTORIA, O. P., 1480-1546, auquel GROTIUS et les écrivains postérieurs ont fait de fréquents et considérables emprunts.

c'est-à-dire par cette loi morale dont les préceptes sont gravés dans tous les cœurs, *ejusque praecepta in omnium cordibus insculpta*, comme parle Pie IX (7); une même fin surnaturelle, la béatitude divine, par les mêmes moyens, la grâce sanctifiante et les vertus infuses; un même auteur de la nature et de la grâce, qui veut être appelé *Père* par tous (8); un même Sauveur et Rédempteur, qui s'est fait l'os de nos os, la chair de notre chair, ne craint pas de nous appeler ses frères et *s'identifie* avec nous, au point de dire : ce que vous avez fait aux plus petits de mes frères, vous l'avez fait à moi-même (9). A tous est imposé le même commandement, le *précepte nouveau*, marque distinctive du christianisme, s'aimer les uns les autres (10); à tous est proposé le même idéal de l'amour, et quel idéal! l'intimité ineffable des personnes divines. Telle est la sublime gradation que Jésus établit : Qu'ils soient *un*, *unum sint;* que cette étroite union soit *comme celle de la Trinité*, dont saint Bernard a dit : « Parmi toutes les unités, celle de la Trinité tient le sommet (11) ». Enfin qu'ils soient *consommés* dans l'unité : *sint consummati in unum* (12).

(7) Lettre aux Evêques d'Italie, 10 août 1863, DENZINGER, 1677.
(8) MATTH., VI, 9.
(9) *Hebr.*, II, 11, et MATTH., XXV, 40.
(10) JOAN, XIII, 34; XV, 12, 17.
(11) S. BERNARD, *De Consid.*, lib. V, c. VIII, 9 *P. L.* CLXXXII, 799-800.
(12) JOAN., XVII, 22-3.

Si l'on savait méditer cette admirable prière sacerdotale du Sauveur, si l'on voulait écouter ses paroles, la véritable Société des Nations serait du coup réalisée, parce que les hommes de tous les pays, de toutes les races, de toutes les conditions ne feraient qu'une seule famille, un tout dans le Christ : *Omnia et in omnibus Christus* (13).

Voilà ce qu'avait compris le grand écrivain russe, Wladimir Soloview, qui n'était pas encore des nôtres, mais qui semble être arrivé avant sa mort à la vérité catholique : « Jésus-Christ avait réglé et adouci la souveraineté. Il a voulu régler et adoucir les rapports des citoyens entre eux *et des nations avec les nations, en déclarant que tous les hommes étaient frères* (14). »

II

Mais si les citoyens des nationalités différentes doivent comme hommes s'aimer dans la fraternité, est-il permis de nourrir à l'égard des nations elles-mêmes, en tant que nations ennemies, des sentimetns de haine, de les mépriser et de leur faire du mal?

Le problème est délicat. Les nations peuvent

(13) *Colos.*, III, 11.
(14) Ch. et J. LOISEAU, *Le Correspondant*, décembre 1922, p. 980.

être envisagées comme des sociétés distinctes qui ont une fin commune, c'est-à-dire promouvoir le bien général de l'humanité selon ces principes inviolables que Léon XIII expose si magistralement, et sous ce point de vue les nations ne peuvent ni se haïr, ni se nuire, mais doivent s'aider mutuellement, pour la réalisation du même idéal, avec une autorité qui pour toutes vient de la même source, Dieu auteur de la société (15).

On peut ensuite considérer les nations avec la forme concrète qui incarne un type distinct, avec une organisation propre et avec une fin spéciale, qui est de procurer la prospérité du pays, par des moyens adaptés au caractère de chaque peuple. Tant qu'une nation, dans le choix des moyens particuliers qui doivent servir sa cause, respecte la fin commune, elle use de son droit, et, lors même qu'elle surpasserait les autres par son commerce, ses arts, son industrie, sa prospérité, la haine à son égard serait aussi contraire à la justice qu'au précepte du Christ.

Une troisième considération se présente. Les intérêts particuliers étant, non seulement dissemblables, mais parfois contraires, on conçoit que des conflits surgissent entre les nations ri-

(15) LÉON XIII. Encyc. *Immortale Dei*, 1er novembre 1885 : « Civili hominum communitati necessariam esse auctoritatem qua regatur, quae non secus ac societas, a natura propterea. que a Deo ipso oriatur auctore ». LEONIS PP. XIII, *Acta*, vol. V, p. 120.

vales. Ici s'impose une loi dont *aucune nécessité* ne peut dispenser, c'est que la fin commune passe avant tout : aucune nation ne saurait porter préjudice à ce bien général ou violer cet ordre suprême sans se mettre au ban du genre humain.

Si donc un peuple, en recherchant outre mesure son propre avantage, ne craignait pas de compromettre ou d'empêcher la fin universelle, il deviendrait comme l'organisation du mal, et alors il serait permis de haïr, non pas les individus ou la race, qui sont l'œuvre de Dieu, mais cet ensemble de procédés ou d'institutions, qui sont la violation manifeste du droit des gens. Et cette haine se rattacherait encore à l'amour et à la charité, selon la remarque de Saint Thomas, parce que vouloir le bien du prochain c'est haïr son mal. « C'est pourquoi, dit le saint Docteur, il est permis d'avoir en haine dans son frère (ou dans un peuple) le péché et tout ce qui est contraire à la justice divine, tandis que la nature et la grâce dans notre frère (ou dans un peuple) ne peuvent point sans péché être un objet de haine. Mais cela même que nous haïssons en lui la faute et le manque de bien se ramène à l'amour que nous avons pour lui; car le même motif qui nous fait aimer son bien nous fait haïr le mal en lui (16). »

Ainsi, la doctrine catholique ne perd jamais

(16) S. THOMAS, IIa IIae. q. 34, a. 3.

de vue cette communion fraternelle qui doit unir les nations. Le P. Lacordaire exprime à ce propos une pensée profonde, lorsqu'il montre que Dieu a créé le *droit* universel en imposant le *devoir* universel. « Un droit universel par un empire universel eût été le rêve d'un homme : Dieu a fait mieux ; il a créé une loi commune pour une multitude de peuples séparés par leur origine, leurs territoires et leurs institutions... Dieu s'y est pris avec une grande profondeur. Il nous a donné le droit évangélique, non sous la forme du droit, mais sous la forme du devoir. Il ne nous a pas dit : voici vos libertés ; il nous a dit : voici vos obligations. Cette différence est capitale. Le droit est la face égoïste des relations, tandis que le devoir en est la face généreuse et dévouée ; et c'est pourquoi il y a toute la différence du ciel à la terre, du dévouement à l'égoïsme, entre constituer une société sur le devoir ou la constituer sur le droit.

« L'Evangile n'a pas été une déclaration des droits de l'homme, mais une déclaration de ses devoirs. Et de là s'ensuit tout le système de la défense évangélique contre la persécution païenne (17). »

(17) P. LACORDAIRE, trente-deuxième conférence.

III

Pour maintenir cette harmonie des devoirs et des droits, la Société des Nations devra veiller à ce que chaque peuple puisse tendre à sa fin propre par ses moyens personnels, selon son caractère et ses aspirations, sans coaction, par un mouvement spontané, et à ce que tous les peuples réalisent de concert cette *tranquillité de l'ordre* qui est la véritable paix. A-t-on assez remarqué ce qu'il y a de plénitude, de profondeur, de beauté dans cette définition que donne saint Augustin : *tranquillitas ordinis* (18)? La paix, ce n'est pas la tranquillité toute seule, parce qu'il peut y avoir une tranquillité apparente, forcée, trompeuse, comme il y a aussi les mauvaises joies du cœur, *mala mentis gaudia* ; ce n'est pas seulement l'ordre, parce que l'ordre peut être troublé, méprisé, violé ; mais c'est à la fois la tranquillité et l'ordre, la tranquillité dans l'ordre et l'ordre dans la tranquillité, ou mieux, la tranquillité de l'ordre.

Or le même Docteur explique excellemment ce qu'est l'ordre : *Parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio.* L'ordre

(18) S. AUGUSTIN, *De Civit. Dei*, lib. XIV, c. XIII, *P. L.* XLI, 640.

comporte la pluralité, l'inégalité, la diversité, et, d'autre part, l'unité comme principe, afin que toutes les parties s'enlacent dans un tout et conspirent à une harmonie d'ensemble qui est le bien de chacune. Dès lors la véritable Société des Nations doit à la fois sauvegarder les intérêts distincts de chaque peuple et promouvoir l'unité générale qui prévient les conflits.

C'est pourquoi elle doit respecter la gradation, la subordination, l'inégalité qui résultent de la nature même des choses : comme l'homme suppose Dieu, la famille suppose l'individu, la patrie suppose la famille, l'humanité universelle vient après la patrie. Ainsi faudra-t-il dans l'amour soit naturel soit surnaturel une inviolable hiérarchie : Dieu tout d'abord et par-dessus tout, puis le père et la mère et ceux qui constituent la famille, puis la patrie, puis l'humanité; bien que, sous un autre point de vue, la famille doive se sacrifier pour la cause de la patrie et que toutes les patries doivent converger vers le bien suprême du genre humain. La Société des Nations ne saurait intervertir l'ordre constitué par la nature même ni séparer ce que Dieu a uni.

IV

De là découle un autre principe. De même que les individus en devenant membres de la famille et de la patrie, ne perdent rien de leur être propre ni de leur personnalité, ainsi faut-il que chaque peuple conserve son intégrité dans la société universelle. S'il y avait violence d'une part, il y aurait compression d'autre part : ce ne serait plus le développement spontané qui vient du dedans, l'expansion naturelle qui assure la fécondité. Les petites nations comme les grandes nations devraient collaborer ensemble, comme des associées, comme les ouvrières d'une cause commune, la prospérité générale. Le progrès de la civilisation mondiale est un progrès vital et cette vitalité même implique la variété des nations et des types nationaux (19). Supprimer ou comprimer ces types multiples, ce serait aboutir à la stérilité et préparer de funes

(19) Il y aurait intérêt à bien préciser ce qu'on doit entendre par peuple, nation, patrie, Etat. Le *peuple* dit simplement l'ensemble des habitants d'un même pays ; la *nation* suppose la communauté d'origine, *natio a nascendo* ; la *patrie* désigne surtout le pays de naissance ; l'Etat, l'ensemble des pays soumis à un même gouvernement, et c'est ainsi que l'Autriche, avant la guerre, était un Etat formé de diverses nations. Dès lors une véritable Société des Nations devrait être plus qu'une Société des Etats et faire une juste part aux types nationaux.

tes représailles (20). Aussi bien Benoît XV écrivait-il : « Les nations ne périssent pas : humiliées et opprimées, elles portent en frémissant le joug qui leur est imposé et préparent la revanche, transmettant de génération en génération un triste héritage de haine et de vengeance (21). »

Mais si chaque nation a le droit de conserver sa vie propre, elle peut aussi garder ou changer la forme de gouvernement qu'il lui plaît de se donner. En soi, comme l'explique Léon XIII, chacune de ces formes est bonne, pourvu qu'elle sache marcher droit à sa fin, c'est-à-dire le bien commun, pour lequel l'autorité sociale est constituée. Chaque pays est libre de choisir celle qui lui convient davantage, à raison des circonstances historiques ou nationales qui font surgir dans une nation ses lois traditionnelles ou même fondamentales. L'Eglise seule a une constitution immuable par la volonté de son Fondateur, lequel ne change pas, Lui qui était, qui est et qui sera dans tous les siècles (22). Les autres sociétés humaines peuvent, selon les événements, changer de régime, au gré de leurs in-

(20) Voir sur ce sujet : FOULQUES-DUPARC, *La Protection des Minorités de race, de langue et de religion* ; J. LUCIEN BRUN, *Le Problème des Minorités devant le droit international* ; RENÉ JOHANNET, *Le Principe des nationalités.*

(21) Dans son appel du 28 juillet 1915 ; *Act. Apostolicae Sedis*, T. VII, p. 365.

(22) Cf. LÉON XIII, Encycl. *Immortale Dei*, Acta, vol. V. p. 120-121. Lettre encyclique aux Archevêques, Evêques, au clergé et à tous les catholiques de France, 16 février 1892.

térêts. Comme le droit de la propriété privée doit être respecté pour les individus, de même doit être sauvegardé pour les peuples le droit de chacun par rapport à sa constitution, et il y aurait abus manifeste de déclarer que désormais une seule forme de gouvernement est recevable dans l'humanité et que toutes les autres sont abolies ou périmées.

Dans l'hypothèse cependant où un peuple abuserait d'une forme en soi légitime pour rompre l'harmonie universelle et conspirer contre le bien de l'humanité, il appartiendrait à la Société des Nations d'appliquer des sanctions efficaces conformément aux règles inviolables du droit naturel et du droit des gens.

V

Cette notion de l'autonomie essentielle des peuples nous permet de résoudre un autre problème : la Société des Nations peut-elle arriver à établir un tel ordre de choses que désormais il ne soit permis à aucun Etat, pour quelque raison que ce soit, de faire la guerre? Que la folie des armements soit réprimée, que les causes des conflits soient rendues plus rares, que l'arbitrage devienne obligatoire dans des cas déterminés, c'est un idéal auquel il faut tendre ; mais

que la guerre soit totalement supprimée, c'est une chimère...

Le droit de faire la guerre pour de justes causes entre dans le concept d'un Etat *indépendant*, et le bien même de la paix, comme l'observe saint Augustin (23), requiert que les *représentants* de l'Etat puissent entreprendre la guerre pour assurer la tranquillité de l'ordre. Si donc aucun Etat ne gardait à l'avenir ce droit constitutionnel, aucun ne serait complet, indépendant; la seule société souveraine serait la Société des Nations, les autres auraient renoncé à leur qualité de nation parfaite. Or, peuvent-elles y renoncer sans avoir la certitude absolue que l'ordre ne sera plus lésé?

Une telle certitude suppose et que toutes les nations s'engageront à ne jamais violer l'ordre et que toutes tiendront leurs promesses. Croire cela, après tant d'expériences, ce serait rejeter la notion du réel et oublier le dogme de la déchéance originelle.

Notre humanité n'est point celle que se figurent certains partisans de la Société des Nations, humanité idéale, sans tache, sans vice, sans propension au mal ; elle est hélas! comme le voyageur de Jéricho (24), dépouillée, blessée, meurtrie, portant un libre arbitre affaibli, *infirma-*

(23) « Ordo naturalis mortalium *pact accomodatus* hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principem sit ». S. AUGUSTIN. *Cont. Faust.*, lib. XXII, c. LXXV ; *P. L.* XLII, 448. S. Thomas cite cet axiome et l'approuve entièrement, IIa IIae, p. 40, a. 1

tum, viribus attenuatum et inclinatum, selon l'expression des conciles (25). Saint Paul a décrit avec son énergie habituelle cette impuissance de l'homme tombé à observer la loi naturelle sans le secours divin. Que lui faut-il donc pour l'arracher au mal et faire triompher en lui la loi de l'esprit? Il lui faut, conclut l'Apôtre, la grâce du Christ-Jésus (26). Saint Augustin explique, au nom de la tradition chrétienne, que personne par ses propres forces, sans la grâce du Médiateur, n'arrive à observer les dix commandements (27). Saint Thomas conclut — et cette conclusion résume aujourd'hui la doctrine catholique — qu'il est impossible sans la grâce d'éviter longtemps le péché et de rester fidèle au décalogue (28).

Si l'homme pris individuellement est impuissant sans un tel secours à observer la loi naturelle, comment veut-on que des nations entières puissent sans la foi et la charité, respecter les préceptes, le droit des gens, la religion des traités et des serments au point de prévenir et d'écarter toute cause de guerre?

(24) S. LUC, IX. Les Pères interprètent du genre humain déchu cette célèbre parabole; voir, entre autre, Vén. Bède, sur ce passage de l'Evangile; *P. L.*, XCII, 468-469.

(25) Conc. d'Orange en 529, can. 13, DENZINGER, 186; Conc. de Trente, sess. VI, c. I.

(26) *Rom.*, VII, 14-25.

(27) S. AUGUSTIN, Serm. 248, c. IV, etc. *P. L.*, XXXVIII, 1160.

(28) S. THOMAS, Ia, IIae, q. 109, a. 4 et 8. — Nous expliquons cet enseignement dans nos *Tractatus Dogmatici* (Paris, Lethielleux). T. II, p. 258-280.)

C'est pourquoi le Christ a prédit que les guerres ne disparaîtraient jamais de l'humanité et qu'elles seront, avec la famine et la peste, parmi les signes avant-coureurs de la fin du monde (29).

D'où il suit que les nations elles-mêmes ont besoin de la vertu rédemptrice du Sauveur et qu'elles devraient recourir à Lui, comme la *chrétienté* du moyen âge, ainsi que l'expose l'encyclique de Pie XI.

Ce que remarque le Pape actuel, l'écrivain russe déjà cité l'avait dit à sa manière : « Les nations et les Etats modernes, écrivait Soloview, émancipés de la tutelle ecclésiastique depuis la Réforme, ont essayé de faire mieux que l'Eglise. Les résultats de l'expérience sont sous nos yeux. L'idée de chrétienté... a disparu; la philosophie révolutionnaire a fait des efforts louables pour remplacer cette unité par celle du genre humain : on sait avec quel succès. Militarisme universel transformant les peuples entiers en armées ennemies et inspiré lui-même par une haine nationale telle que le moyen âge n'en a jamais connu ; antagonisme social profond et irréconciliable, lutte des classes qui menace de mettre tout à feu et à sang ; abaissement progressif de la force morale dans les individus, manifestée par le nombre toujours croissant des folies, des suicides, des crimes. Voilà la somme des progrès que l'Europe sécu

larisée a faits depuis trois ou quatre siècles. » L'auteur, prévoyant déjà les horreurs qui se sont produites de nos jours, conclut : « Si la guerre sociale éclatait un jour avec la furie d'une haine longtemps comprimée, on verrait des choses singulières (30)... »

VI

Mais, tout en concédant que ces dangers ne peuvent être conjurés que par l'efficacité de l'idée religieuse, certains défenseurs de la Société des Nations estiment que l'unique et universelle religion en harmonie avec les aspirations de notre époque, c'est l'amour de la patrie et de l'humanité, capable de maintenir tous les concitoyens dans la paix et tous les hommes dans l'unité.

Employer un tel langage c'est pervertir étrangement le sens des mots et des réalités. Le patriotisme, assurément, mérite d'être exalté : l'Eglise le glorifie dans des saints qu'elle place, comme Jeanne d'Arc, sur les autels, l'admire spécialement dans le grand Apôtre saint Paul, qui aimait ardemment sa patrie, au point de consentir à être anathème pour ses frères selon

(29) MATTH., XXIV.
(30) WLADIMIR SOLOVIEW, *La Russie et l'Eglise universelle*, 2e édition, p. LVII.

la chair (31). Le Docteur Angélique enseigne même que, le bien de la patrie pouvant être rapporté au bien divin, pourrait aussi devenir une raison de martyre, si la mort était subie en vue de Dieu et afin de rendre témoignage au Christ, qui a commandé de ne jamais capituler devant le devoir (32).

Mais, de même que la patrie et l'humanité ne sont pas Dieu, jamais le culte de la patrie et de l'humanité ne saurait être une religion (33). Tous les peuples ont entendu la religion par rapport à un Etre suprême, et la vraie religion est l'ensemble des vérités et des devoirs par lesquels notre vie tout entière est ordonnée au Dieu unique, dont il faut reconnaître l'excellence, la majesté, les bienfaits. La patrie est l'obligée de Dieu plus encore que l'homme privé. Réunis en société, les citoyens ne cessent pas de dépendre de leur Créateur, qui les porte par sa toute-puissance, qui leur fait continuellement l'aumône toujours gratuite de l'existence et qui est le soleil de leur vie ; la nation

(31) *Rom.*, IX, 1-3.

(32) S. THOMAS, IIa, IIae, q. 124, a. 5, ad. 3.

(33) Il est clair que, poussé jusque-là, le nationalisme serait plus qu'une grande hérésie, il deviendrait une idolâtrie. Voir, à ce propos, dans la Revue *Les Lettres*, l'enquête sur le nationalisme entreprise par M. MAURICE VAUSSARD. — S'il est trop étroit, il n'est ni chrétien, ni humain, parce qu'il est en opposition avec le caractère d'*universalité* que demandent le catholicisme et la fraternité humaine. Mais s'il est maintenu dans les justes limites, il est principe de vie et de progrès, de même que la variété des types nationaux, comme nous l'avons expliqué, concourt au développement vital de la prospérité mondiale.

qu'ils composent est conservée par Dieu, reçoit de Dieu tous ses biens, tout son pouvoir, toutes ses prérogatives. D'où il suit que la patrie, en tant que société extérieure, est tenue par un devoir rigoureux d'honorer Dieu d'un culte public, *religione publica satisfacere*, selon l'expression de Léon XIII, dans son encyclique *Immortale Dei* (34). L'iniquité que les peuples modernes doivent expier au prix de ces grandes calamités, c'est l'athéisme officiel, ou, comme l'expliquait récemment à ses ouailles le cardinal Mercier, c'est l'apostasie des Etats et de l'opinion publique. Dès lors, ce serait se rendre coupable de lèse-patrie, en provoquant la colère divine, que de mettre la patrie à la place du Souverain Maître, comme si le patriotisme dispensait des devoirs envers Dieu.

Il faut honorer Dieu de la manière qu'il a lui-même déterminée (35).

Or, dans le plan actuel de la Providence, toute l'économie de la religion s'incarne dans une société surnaturelle instituée par le Fils de Dieu lui-même et qui doit continuer jusqu'à la fin des siècles la mission reçue du Père : « Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous en-

(34) « *Hac ratione constitutam societatem perspicuum est omnino debere plurimis maximimisque officiis, quae ipsam jungunt Deo, religione publica satisfacere.* » LEONIS PP. XIII, *Acta*, vol. V, p. 122-123.

(35) « *Omninoque debent eum in colendo numine morem usurpare modumque, quo coli se Deus ipse demonstraverit se velle.* » LEON XIII, *loc. cit.*

voie (36). » C'est l'Eglise immortelle, à laquelle a été confié le triple rôle du Christ : le *magistère sacré*, pour l'enseignement des vérités du salut ; le *ministère sacré*, pour la sanctification des rachetés ; le *gouvernement sacré*, pour régir efficacement les brebis et les agneaux. Ainsi constituée comme un organisme parfait avec cette hiérarchie de ministres et de pasteurs dont le Chef suprême est le Pontife Romain, l'Eglise est le grand *fait historique permanent*, qui s'impose au monde entier. La Société des Nations doit tenir compte de la plus haute puissance morale qui soit sur la terre, au lieu d'exclure Celui qui devrait être, en vertu même de sa charge, le conseiller des petits et des grands, l'arbitre de la justice, aussi bien que le père commun de tous les croyants. L'idéal serait donc que la Société des Nations vînt en aide à la divine Société du Salut, en garantissant sa pleine indépendance et son entière liberté d'action pour le triple rôle que nous venons de rappeler.

VII

Les principes exposés jusqu'ici excluent le projet d'un *panchrisitanisme*, préconisé par certains idéalistes : comme il doit y avoir, di-

(36) JOAN, XX, 21.

sent-ils, une Société des Nations pour éloigner dans l'avenir toute cause ou toute occasion de conflit entre les peuples, ainsi faudrait-il réaliser une *Société des Eglises* en supprimant toutes les différences dogmatiques qui séparent les diverses confessions chrétiennes. Un tel syncrétisme n'est pas l'union, mais la confusion ; et l'Eglise véritable du Christ ne saurait en accepter le concept sans se nier elle-même, c'est-à-dire sans détruire sa hiérarchie, sa constitution, sa vie propre.

Les diverses nations peuvent avoir des constitutions différentes, répondre à des aspirations opposées, personnifier des intérêts dissemblables et l'on conçoit au-dessus d'elles une société ou une ligue universelle, chargée par office de maintenir l'harmonie entre toutes, sauvegardant les droits de chacune, éliminant les conflits. Mais l'Eglise est *une* par la volonté de son divin Fondateur, le Christ ayant voulu qu'il y eût un seul troupeau et un seul pasteur : *unum ovile et unus pastor* (37). Elle n'est pas une confédération ou une résultante d'Eglises particulières ; au contraire, les Eglises particulières n'ont pas d'autre vie que celle de l'Eglise universelle, elles se meuvent dans l'Eglise universelle, comme dans leur centre et leur principe, dont elles ne peuvent se détacher ou se rendre indépendantes sans se condamner à la mort.

(37) JOAN., X, 16.

Comme cette théorie de la Société des Eglises commençait à se répandre, le Saint-Office dut intervenir par son décret du 4 juillet 1919 (38). Solaview proclamait cette vérité lorsqu'il concluait : « Le Pape, comme tel, est immédiatement le père de tous les évêques et, par eux, de tous les prêtres. *Il est ainsi le père des pères* (39). »

VIII

Une dernière considération fera comprendre que la Société des Nations ne peut pas résoudre le problème sans la collaboration de l'Eglise Catholique. La solidarité humaine, par laquelle on veut réaliser la fraternité des peuples, ne suffit point, parce qu'elle n'apporte point ce surcroît de forces dont a besoin l'humanité déchue et malade pour se relever et faire les œuvres de vie ; la solidarité surnaturelle, la divine charité, transforme les énergies de la nature et en confère de nouvelles, d'un ordre supérieur, et elle arrive ainsi à pénétrer le corps social tout entier, donnant aux membres de s'ajuster avec harmonie et de s'unir tous dans un même organisme avec une pleine suavité : « *Totum corpus*

(38) *Act. Apost. Sedis*, XI, 309. — Nous commenterons ce décret dans l'étude suivante.
(39) SOLAVIEW, *La Russie et l'Eglise universelle*, p. 312.

compactum et connexum per omnem junctu-ram subministrationis (40). »

Enfin, quoiqu'ils fassent, les pouvoirs publics n'arriveront jamais à supprimer la souffrance. Puisqu'elle habitera toujours au sein de l'humanité, il faut en faire une occasion de mérite, et donc la manière efficace de maintenir les nations dans la tranquillité de l'ordre, c'est de les ramener à la pratique de l'Evangile. Léon XIII a merveilleusement décrit les trois maux dont souffre notre époque (41) : le dégoût d'une vie modeste et cachée, l'horreur de tout ce qui est sacrifice, l'oubli des biens futurs. Le remède ne viendra pas des législations humaines mais de la grâce du Christ et de l'exercice des vertus chrétiennes rappelées dans le Rosaire : les mystères joyeux nous apprennent la valeur de la vie cachée et nous aident à sanctifier le travail ; les mystères douloureux enseignent la loi et le mérite de la souffrance ; et les mystères glorieux élèvent nos pensées vers la région des grandes et suprêmes réalités : « Le Rosaire mettra ainsi une auréole sur tous les fronts. Sur le front de ceux qui travaillent, l'auréole de Nazareth ; sur le front des affligés, l'auréole du Golgotha ; et aux rayons trompeurs de la gloire mondaine, il

(40) *Ephes.*, II, 16.
(41) Encycl. *Lætitiæ sanctæ*, d. 8. Septembris 1893, *De Rosario Mariali*, LEONIS PP. *XIII*, *Acta*, vol. *XIII*. p. 283.

opposera l'auréole future de la vision béatifique et de la résurrection triomphante (42). »

Nous conclurons avec Pie X : « On a tenté à nouveau de traiter les affaires du monde en dehors du Christ ; on a commencé à bâtir en rejetant la pierre angulaire. Pierre le reprochait à ceux qui crucifièrent Jésus. Et voici qu'une seconde fois la masse de l'édifice s'écroule en brisant la tête de ses constructeurs. Jésus reste malgré tout la pierre angulaire de la société humaine, et de nouveau se justifie la maxime : Il n'est de salut qu'en Lui (43). »

Et avec Pie XI, dans son encyclique sur saint Thomas : « Il est à souhaiter que l'on approfondisse de plus en plus ce qu'enseigne l'Aquinate sur le droit des gens et les lois générales qui régissent les rapports des peuples entre eux et qui devraient être la base de la vraie *Société des Nations*. »

(42) *Le Rosaire et la Sainteté*, p. 135-136.
(43) Litteræ encyclicæ, *Jucunda sane*, d. 12 Martii 1904. *De solemnibus saecularibus, S. Gregorii Magni*, Pii P. X, *Acta*, vol. I, p. 202.

CHAPITRE II

L'Union des Eglises

I

LES ÉGLISES ORIENTALES

Une des grandes préoccupations des derniers pontificats, qui ont vu se dérouler les événements les plus graves de l'histoire humaine, a été l'union des Eglises Orientales avec l'Eglise Romaine. Dès qu'il fut placé au gouvernail de cette Eglise de Rome, qui est le centre, le fondement et la source-mère de la Catholicité, Benoît XV tourna ses regards et son esprit vers les Eglises d'Orinet, soit celles qui restent attachées au Siège Apostolique, *principe de l'unité sacerdotale*, soit celles qui s'en sont séparées, avec le désir de relever les unes dans leur ancienne dignité et de ramener les autres à l'unité de la foi (1). Pour promouvoir cette union, il a

(1) « Nos vero, ad gubernacula hujus Ecclesiae Romanae, quae « radix et matrix est Ecclesiae Catholicae » ut, inscrutabili Dei consilio, collocati sumus, oculos animumque ad

fondé deux œuvres de première importance, qui semblent appelées à un fécond avenir : la nouvelle Congrégation Romaine pour l'Eglise Orientale et l'Institut Oriental. C'est vers le même but que tendent les efforts de Pie XI.

D'ailleurs, le désir de l'union va de pair avec celui de la fraternité des peuples et de la paix universelle. Mais, l'union réelle ne pouvant reposer que sur la vérité, il faut du premier coup écarter, comme une chimère ou plutôt comme un immense danger, le projet d'un *panchristianisme* préconisé par certains idéalistes qui voudraient une « Société des Eglises », en même temps qu'une « Société des Nations (2). »

La seule union que nous puissions désirer ou concevoir c'est l'union vitale, qui s'accomplit dans un organisme vivant sous une tête vivante, le Christ immortel, et, partant, c'est une *identité de vie spirituelle* dans toutes les Eglises du monde entier. Or cette identité de vie repose sur la foi, la grâce, la charité et les divers moyens qui manifestent, développent ou conservent la foi, la grâce et la charité, c'est-à-dire, en définitive, les trois éléments qui constituent

Orientis Ecclesias, tum quae cum hac Apostolica Sede, *unde unitas sacerdotalis exorta est*, copulantur, tum quae sese ab ipsa segregarunt, studiose convertimus, et, Decessorum vestigia persequentes, utrumque habuimus propositum, alteras in pristinam dignitatem restituere, ad fidei unitatem alteras revocare. » BENEDICT. XV, *Alloc. consist.* 10 Martii 1919, *Acta Apost. Sedis*, vol. XI, p. 98.

(2) Voir l'étude précédente, n° VII.

le corps de l'Eglise : un *magistère visible* et la profession d'une même foi par tous les croyants; un *ministère visible* et la communion de tous les fidèles au même culte; un *gouvernement visible* et l'obéissance de tous les sujets aux mêmes pasteurs (3).

Du premier chef dépend l'unité de foi; du second, l'unité de culte ; du troisième, l'unité de hiérarchie.

Examinons donc, dans les grandes lignes, ce qui est absolument indispensable pour maintenir cette triple unité, de laquelle résultent l'identité de vie, le progrès fécond, la paix durable.

*
* *

Nous ne parlerons pas des sectes orientales séparées du centre de la catholicité à cause de leurs erreurs christologiques, pour avoir nié l'unité de personne ou la dualité des natures dans le Christ. comme les nestoriens et les monophysites, mais seulement des Eglises dites *Orthodoxes*, qui admettent l'enseignement des conciles œcuméniques avant Photius. Les divergences dogmatiques qui les éloignent de Rome ne sont pas présentées d'une manière uniforme et invariable. Philarète, métropolite de Moscou,

(3) Cf. notre livre : *Hors de l'Eglise point de salut*, 2e édition, p. 219. ss.

en comptait dix-neuf ; Jean Verhowski, une quarantaine; Antoine de Volhyni, une cinquantaine (4). Mais toutes peuvent se ramener aux dix points fondamentaux énumérés par Anthime VII, patriarche œcuménique, dans sa célèbre *Encyclica patriarchalis et synodalis epistola*, publiée en 1895 (5). Voici ces dix articles, qui, pour lui, sont essentiels, parce qu'ils atteignent les dogmes divins de la foi et la constitution divine de l'Eglise : 1° la doctrine selon laquelle le Saint-Esprit procède du Fils; 2° l'addition du *Filioque* dans le Symbole ; 3° le baptême par aspersion ; 4° la confection de l'Eucharistie avec le pain azyme ; 5° la négation de l'efficacité de l'épiclèse ; 6° la communion sous une seule espèce ; 7° le feu du purgatoire, les indulgences, la récompense des justes avant la résurrection et le jugement dernier ; 8° la définition de l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge ; 9° la primauté romaine, regardée comme la différence radicale entre les deux Eglises; 10° la définition de l'infaillibilité pontificale.

Puisque tous les points en litige sont contenus équivalemment dans les dix que nous venons de signaler, il suffira d'examiner ceux-ci. Est-il

(4) Cf. A. PALMIERI, O. S. A., *Theologia dogmatica Orthodoxa*, t. II, p. 130, ss.

(5) *Idem*, p. 128 ; et, en outre, BAUR, *Argumenta contra Orientalem Ecclesiam ejusque synodicam encyclicam* an. 1897, Oeniponte, 1897.

possible de s'entendre au moyen d'une transaction ?

Impossibilité absolue pour l'Eglise catholique de renoncer au premier point. Que le Saint-Esprit procède aussi du Fils, c'est un dogme explicite de l'Ecriture et la Tradition. Les Saintes Lettres l'enseignent, lorsqu'elles disent que l'Esprit *est envoyé par le Fils* (6), qu'il *reçoit de ce qui est du Fils* (7), qu'il est l'*Esprit du Fils* (8). Les conciles et les papes, l'ont expressément rappelé chaque fois qu'il a été question du rapprochement des Eglises Orientales : témoin le second concile de Lyon, en 1274, la profession de foi de Michel Paléologue devant le même concile, le concile de Florence dans son décret pour les Grecs et son décret pour les Jacobites, Grégoire XIII dans la profession de foi qu'il prescrit aux Grecs (9). L'Eglise Romaine ne pourrait donc pas, sans donner un démenti à son passé et sans manquer à sa mission, garder le silence sur cet article. Les Orientaux ne peuvent le nier sans contredire leurs premiers et leurs plus illustres docteurs : saint Athanase, qui appelle le Fils la *source* de l'Esprit-Saint (10) ; saint Epiphane, qui déclare que le Saint-Esprit vient *de tous les deux*, c'est-à-

(6) JOAN., XV, 25.
(7) JOAN., XVI, 14.
(8) *Gal.*, IV, 6. — Cf. notre livre : *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*, p. 217-240.
(9) DENZINGER, *Enchiri.*, 460, 463, 691, 703, 1084.
(10) S. ATHANAS, *de Incarn.*, 9; *P. G.*, XXIV, 1000.

dire du Père et du Fils, comme d'une source commune et unique (11) ; saint Cyrille d'Alexandrie, qui affirme expressément que le Saint-Esprit vient à la fois ET *du Père* ET *du Fils* (12).

Toutefois, dans l'expression du dogme, les Orientaux restent toujours libres de choisir les termes, d'employer de préférence le verbe propre, *procéder*, pour signifier l'origine tirée du Père, et le verbe *provenir*, pour signifier l'origine tirée du Fils, pourvu qu'ils affirment la même réalité (13), c'est-à-dire que le Saint-Esprit sort à la fois du Père et du Fils comme d'un seul principe et par une seule spiration (14).

Quant au second article, il faut maintenir que l'addition du *Filioque* a été légitime, ainsi que l'affirment les documents cités (15). Mais, comme il s'agit d'une question disciplinaire, il appartiendrait au Saint-Siège de déterminer si les Orientaux doivent faire l'insertion dans leur antique symbole ou s'il suffit qu'ils émettent

(11) S. EPIPHAN., *Haeres.*, 74, n. 79; *P. G.*, XLII, 488, ss.

(12) S. CYRILL. ALEXANDR., *Thesaur.*, XXXIV*; *P. G.*, LXXV, 585.

(13) S. THOMAS observe très justement que procéder et provenir ont le même sens et qu'on ne saurait nier cela à moins d'être dans l'ignorance ou dans la mauvaise foi : « *Quod videtur vel ex ignorantia vel ex protervia esse*, I p., q. XXXVI, a. 2.

(14) *Spiration* est le terme bien choisi (conf. les conciles cités de Lyon et de Florence) pour désigner la production du Saint-Esprit, lequel procède comme un souffle et un soupir d'amour.

(15) Concile de Florence et Grégoire XIII ; DENZINGER, 691, 1084.

une profession de foi où le *Filioque* serait explicitement affirmé.

Pour le troisième article, les Orientaux n'auraient rien à objecter si on leur expliquait et s'ils voulaient comprendre que le baptême par aspersion ou par infusion ne diffère pas essentiellement du baptême par immersion, puisque c'est dans tous les cas une ablution sensible, le *lavacrum aquae in verbo vitae*, de saint Paul (16); et que la primitive Eglise a baptisé plus d'une fois de cette manière : saint Thomas (17) cite, comme exemples, le baptême conféré par saint Laurent sur son gril et les baptêmes conférés par les Apôtres eux-mêmes lorsque se produisirent en un jour trois mille conversions (18).

Le quatrième point a été tranché définitivement par le concile de Florence : « Le corps du Christ est consacré véritablement avec le pain de froment, soit azyme, soit fermenté, et chacun doit suivre la coutume de son Eglise, Occidentale ou Orientale (19). »

Le cinquième article concerne l'épiclèse (20). On désigne sous le nom d'*épiclèsèe* (*epiclesis*, invocation) une prière qui se trouve dans toutes

(16) *Ephes.*, V, 26.
(17) S. THOMAS, III p., q. LXVI, a. 7.
(18) *Act.*, II et IV.
(19) *Decret. pro Graecis* ; DENZINGER, p. 692.
(20) Au sujet de l'épiclèse et des diverses solutions proposées pour en expliquer la portée, cf. notre livre : « *La sainte Eucharistie* », p. 216-228, et surtout l'article du P. SALAVILLE, « Epiclèse », dans le *Diction. théol. cathol.*

les liturgies orientales et dans bon nombre d'anciennes liturgies d'Occident, au canon de la messe, après le récit de l'institution et qui se poursuit même après la consécration et dans laquelle le prêtre demande que le Saint-Esprit descende sur le pain pour le changer au corps du Christ. D'après la théorie des Orthodoxes, soutenue récemment encore par le prince Max de Saxe, dans le rite oriental les paroles de la consécration n'ont pas d'effet tant que n'est pas achevée l'épiclèse. Les déclarations du Magistère suprême ne laissent subsister aucun doute. Benoît XIII, dans sa lettre du 8 juillet 1729 au patriarche Cyrille, lui enjoint de confesser que la transsubstantiation est faite, non par l'invocation du Saint-Esprit, mais par les paroles de la consécration : « *Non per invocationem Spiritus Sancti, sed per verba cnosecrationis fieri transsubstantiationem* (21. » Pie X condamne sévèrement l'article de la Revue « *Roma e 'Oriente* » dans lequel le prince Max de Saxe soutenait ce sentiment (22).

La lettre de Pie X, faisant écho à celle de Benoît XIII, est une décision sans appel ; la question est tranchée pour tout catholique. Il est vrai que ce n'est pas encore une définition et qu'on ne saurait l'imposer déjà comme un dogme aux Orientaux ; mais ceux-ci doivent

(21) *Collect. Lacensis.*, édit. Frib. Brisg., 1876, t. II, p. 440.
(22) Epist. Pii X, 26 déc. 1910; *Act. Apost. Sed.*, t. III, p. 119.

être dispo-és à l'accepter dans le sens où l'Eglise Romaine la propose et même si elle vient à la définir (23). « En réalité, comme l'explique le P. Sévérien Salaville dans son excellente étude sur l'épiclèse, nous pouvons conclure, en déclarant aux Orientaux : entendue comme nous croyons qu'elle doit l'être, l'épiclèse, au lieu de nous diviser, nous unit. Elle nous unit dans la tradition catholique dont nous avons vu l'identité à travers les siècles, tant en Orient qu'en Occident, et nous pouvons terminer cette étude par la phrase suivante empruntée à Photius, qui l'écrivait précisément à propos de l'Eucharistie (*Epist.*, liv. I, *epist.* II, *Nicolao papae*, *P. G.*, CII, 608) : « Les diversités liturgiques n'empêchent pas, de part et d'autre, la vertu déifiante du Saint-Esprit (24). »

Au sujet du sixième article, citons tout d'abord le canon du concile de Trente : « Anathème à qui dirait que la Sainte Eglise catholique n'a pas été amenée, par des causes et des raisons légitimes, à communier sous la seule espèce du pain les laïques et même les clercs qui ne consacrent pas, ou qu'elle a erré en

(23) « Consequitur ex dictis, si Romana Ecclesia solemniter definiat verbis tantum consecratoriis : *Hoc est corpus meum ; Hic est calix sanguinis mei*, transsubstantiationem eucharisticam fieri, officium manere Ecclesias Orthodoxas hujusmodi definitionis accipiendae ut dogmaticae, et doctrinam theologicam de efficacia epicleseos in transsubstantiationem rejiciendi. » A. PALMIERI, O. S. A., *op. cit.*, p. 192.

(24) Art. « Epiclèse », *Diction. théol. cathol.*, col. 297-298.

cela (25). » Il suffirait, d'ailleurs, de rappeler aux Orientaux, comme aux protestants, que cette pratique de la communion sous une seule espèce n'était pas inouïe dans la primitive Eglise. A l'époque des persécutions, les fidèles conservaient l'Eucharistie sous l'espèce du pain dans de petites boîtes appelées *arca* ou *arcula* (26), et l'on prenait le pain consacré avant toute autre nourriture (27). Les anachorètes communiaient, au désert, sous la seule espèce du pain, ainsi que l'affirment saint Basile et Ruffin (28). Les malades étaient communiés habituellement sous la seule espèce du pain. Eusèbe atteste que cet usage existait au troisième siècle et que l'Eucharistie fut portée à un vieillard par un enfant avec la permission du prêtre (29). Pourquoi donc chercher un prétexte de désaccord là où l'antique Orient eut le même usage que l'Eglise Romaine?

Le septième article demande un examen attentif.. Voici comment le célèbre Marc d'Ephèse expose la différence entre Grecs et Latins au sujet du purgatoire : « Les Grecs admettent la peine, le chagrin, le lieu de peine, mais non le feu ; les Latins enseignent la peine, et la pu-

(25) Sess. XIX, can. 2. — Conf. can. 1 et 3.
(26) Cf. l'article de S. BOUR, dans le *Diction. théol. cathol.*, « Eucharistie », col. 1205.
(27) TERTULL., *Ad uxorem*, l. I, c. v ; *P. L.*, I, 1296 ; S. CYPR., *de lapsis*, c. XXVI, *P. L.*, IV, 486.
(28) S. BASIL. *Epist.* XCIII, *P. G.*, XXXII, 485 ; RUFIN, *Histor. Monach.*, c. VII, *P. L.*, XXI, 406, 419.
(29) EUSEB., *Hist. Eccl.*, I, VI, c. XLIV ; *P. G.*, XX, 629, ss.

rification par le feu (30). » Ainsi, Grecs et Latins sont d'accord pour confesser l'existence d'un purgatoire, dans lequel les âmes sont purifiées par la souffrance ; le désaccord porte sur la nature de la peine du sens, les Latins croyant à l'expiation par le feu, les Grecs se refusant d'aller jusque-là. Le concile de Florence laissa le différend sans conclusion. On ne saurait donc imposer aux Orientaux notre doctrine comme un dogme, bien que des théologiens de marque la regardent comme presque certaine (3); mais on pourrait faire observer aux Orientaux que plusieurs Pères grecs l'avaient déjà enseignée, notamment saint Basile, qui parle du feu purificateur **(32).**

Impossible également une transaction sur la doctrine des indulgences, expressément affirmée dans la profession de foi du concile de Trente (*Ex bulla Pii IV*, 13 nov. 1564) : « Indulgentiarum etiam potestatem a Christo in Ecclesia relictam fuisse, illarumque usum christiano populo maxime salutarem esse affirmo (33). »

Le silence n'est pas, non plus, possible sur

(30) « Graeci enim poenam, maerorem et locum poenae asserunt, sed non per ignem ; Itali vero poenam purgationemque per ignem. » MANSI, *Conc.*, XXXI, 888.

(31) Cf. BELLARMIN, *de Purgat.*, lib. II, c. XI, et les récents théologiens, *De purgatorio.*

(32) Cf. BASIL., *In Isai.*, IX, 16 ; *P. G.*, XXX, 521. — Sur les autres Pères qui ont été favorables à ce sentiment, voir l'article de M. A. MICHEL, « Feu du purgatoire », dans le *Diction. théol. cathol.*

(33) DENZINGER, 998.

le dogme de la rétribution immédiate, défini par Benoît XII et par le concile de Florence ; il est de foi que les âmes pures ou entièrement purifiées sont reçues sans délai dans le ciel et qu'elles y jouissent de la vision béatifique, ininterrompue et inamissible, de même que les âmes de ceux qui meurent dans le péché mortel, selon la loi commune établie par Dieu, descendent en enfer aussitôt après leur mort (34). Bien que certains écrivains ecclésiastiques se soient montrés hésitants avec saint Irénée (35), cette vérité est enseignée très clairement par saint Paul, lequel préfère être séparé de son corps pour être *présent devant Dieu* et désire la dissolution de son être *pour vivre avec le Christ* (36); et par les premiers représentants de la tradition soit latine, soit orientale : Clément de Rome assure que Pierre et Paul, après avoir subi le martyre, sont entrés déjà dans le lieu saint, le lieu de la gloire (37); saint Polycarpe dit de même que les saints Ignace, Zosime, Rufus, comme Paul et les autres apôtres, sont dans le lieu qui leur est dû, auprès du Seigneur avec lequel ils ont souffert (38); saint Grégoire de Nazianze aime à con-

(34) BENOIT XII, Constit. *Benedictus Deus*, du 13 janvier 1336, et concile de Florence, *decreto Unionis* ; DENZINGER, 530, 531, 693.
(35) Saint IRÉN., *Cont. Haeres.*, IV, c. XXXI ; *P. G.*, VII, 1209.
(36) II *Cor.*, V, 11 et suiv.; *Philipp.*, I, 21-24.
(37) CLÉM. ROM., I *Cor.*, V; *P. G.*, I, 217, 220.
(38) Cf. POLYCARP., *Ad Philipp.*, IX ; *P. G.*, V, 1013.

templer déjà son père dans la gloire, et il compte sur la protection de celui qui est maintenant devant Dieu et qui a obtenu la dignité et la sécurité des anges (39). C'est déjà l'enseignement des Pères grecs, complété plus tard par saint Augustin et condensé par saint Thomas, que Notre-Seigneur, en descendant aux limbes, délivra les âmes des justes et leur donna la vision béatifique (40).

Il est donc établi que l'Eglise Grecque des premiers siècles a été d'accord sur ce point avec l'Eglise Romaine.

Le dogme de l'Immaculée Conception ne devra pas non plus choquer les Orientaux, s'ils veulent bien considérer qu'il était contenu implicitement dans certaines assertions des premiers Pères. Ainsi, saint Hippolyte atteste la croyance de l'antiquité chrétienne lorsqu'il affirme l'*incorruptibilité* et l'*impeccabilité* de la Vierge Marie. « Son témoignage sur l'absence de toute faute en Marie est d'autant plus remarquable que, venant comme une simple observation incidente, il exprime plus naïvement la foi de l'Eglise (41). »

Les deux derniers articles sont tellement es-

(39) Cf. GREGOR. NAZIANZ., *Orat.* XVIII, n. 4; *P. G.*, XXXV, 989. — Cf. *Orat.* XXIV, n. 19; *P. G.*, XXXV, 1193.

(40) Cf. saint GREGOR. NAZIANZ., *Orat.* XX, *P. G.*, XXXVI, 101; saint EPIPHAN., *Haeres.* 77, n. 35, *P. G.*, XLII, 696; saint Thom., III P., q. LII, a. 5. — Cf. notre livre : *Réponses théologiques*, « L'état des âmes séparées ».

(41) BARDENHEWER, *Les Pères de l'Eglise*, t. I, § 25, trad. GODET et VERSCHAFFEL.

sentiels que l'on ne saurait y toucher sans ébranler du coup la constitution même de l'Eglise.

La primauté romaine doit être proposée explicitement aux Orientaux désireux de l'union et de l'unité, telle que le concile du Vatican l'a définie; mais on leur montrera que cette vérité fut prêchée et défendue par leurs grands docteurs, surtout par saint Jean Chrysostome, la lumière et l'oracle de tout l'Orient : le grand orateur affirme la primauté universelle de juridiction des Pontifes Romains et par des témoignages formels et par la preuve tangible des faits, dont les deux plus frappants sont la cessation du schisme d'Antioche et l'appel au pape Innocent. Tel est le sujet du bel ouvrage publié récemment par le regretté cardinal Marini, secrétaire de la Sacrée-Congrégation *pro Ecclesia Orientali*, et qui établit aussi que cette doctrine fut commune aux plus célèbres docteurs orientaux avant Photius (42).

Tous ceux qui veulent rentrer dans l'unique bercail devront professer explicitement l'infaillibilité pontificale, et, d'une manière universelle, le *Magistère de l'Eglise Romaine*, tant pour les définitions dogmatiques du passé que pour les autres définitions que ce Magistère, toujours

(42) Card. NICOLO MARINI, *Il Primato di S. Pietro e de' suoi successori in San Giovanni Crisostomo*, édit. 1922.

vivant et toujours doué de la même autorité, pourrait porter dans l'avenir (43).

Telles sont, au point de vue dogmatique, les conditions essentielles de l'union. Il suffirait de proposer aux Orientaux la profession de foi que Benoît XIV prescrivit aux Maronites dans sa Constitution *Nuper*, du 16 mars 1743 (44), en y ajoutant les définitions postérieures, relatives à l'Immaculée Conception et au Pontife Romain.

***

Quant au culte et à la liturgie, le Siège Apostolique s'est toujours montré soucieux de conserver cette variété qui rehausse la beauté de la Fille du Roi, épouse du Christ, ainsi que le déclarait tout récemment encore Benoît XV (45). Il importerait cependant d'examiner à fond ces

(43) Le P. A. PALMIERI écrit très justement sur ce sujet : « Ut breviter dicam, tenentur Ecclesiae Orthodoxae, si partes iterum constituant Ecclesiae Catholicae, magisterium dogmaticum Ecclesiae Romanae accipere tum pro definitionibus dogmaticis anteactae aetatis tum pro definitionibus dogmaticis aevi futuri : Magisterium enim Romanorum Pontificum semper vivens est, ac nullibi statuitur Ecclesiam Romanam sibi jus ademisse novas condendi definitiones dogmaticas, si fidei custodia et tutela hoc ei imposuerit officium. » *Op. cit.*, p. 192.

(44) Elle se trouve dans le Bullaire de BENOIT XIV, Edit. de Prato, MCCCXLIV, t. I, (15 vol.), p. 283-285.

(45) Allocut consist., 10 mars 1919, *Act. Apost. Sed*, vol. XI, p. 98 : « Nec solum Orientalium mores et instituta, seorsum a latinis, conservanda, sed etiam eorum ritus, nobiles certe ac splendidos, incorrupte et integre retinendos curarunt, quo scilicet Sponsa Christi « in vestitu deaurato circumdata varietate » suam melius pulchritudinem ostenderet. »

ntiques liturgies, afin de constater s'il ne s'y st pas mêlé peu à peu des rites superstitieux ui reproduiraient des erreurs ou qui mettraient n cause la validité même des sacrements.

Pour ce qui est de la hiérarchie, du gouver- ement, de la discipline, l'Eglise Romaine ne aurait accepter que les Eglises Orientales res ent totalement indépendantes, car l'union im- lique l'harmonie de la subordination ; mais le Saint-Siège ne leur refusera jamais une certaine utonomie. Ainsi a-t-il déclaré que le nouveau *Code* de droit canonique n'obligeait pas 'Eglise d'Orient. Celle-ci peut se régir d'après es usages et ses traditions.

Ne serait-il pas opportun, à ce propos, qu'une Commission vraiment compétente s'occupât l'explorer la législation orientale, lois, canons, tatuts disciplinaires, empêchements de maria- es, coutumes antiques, afin d'aboutir à une odification dont les bienfaits seraient immen- es? Les évêques Orientaux pourraient se con- ulter sur ce grave sujet, déterminer entre eux e qui est à conserver ou à éliminer ou à com- léter, et l'approbation définitive serait, comme le juste, réservée à l'Eglise Romaine, ou même ourrait se faire au concile œcuménique si l' ouverain Pontife convoque de nouveau le con ile du Vatican.

Mais il est un abus qui devra disparaître et our toujours, c'est-à-dire la sujétion des Egli-

ses Orientales au pouvoir civil, cette sorte de servage ou même de servitude qui arrête l'expansion de la vie. Il doit être bien entendu que l'autorité suprême, dans les choses de l'ordre spirituel et dans les affaires mixtes, ce n'est pas l'Etat, mais le corps des pasteurs et le Chef de tous les pasteurs, le Souverain Pontife (46).

Nous nous bornons à signaler rapidement ces idées comme simple théologien et du point de vue doctrinal ; il appartient au Saint-Siège de déterminer les conditions pratiques qui pourront hâter le retour des âmes de bonne volonté dans l'unique Bercail de l'unique Pasteur.

L'union ainsi réalisée serait cette véritable paix universelle que saint Augustin appelle *tranquillitas ordinis*, la tranquillité de l'ordre (47).

(46) Nous tenons à citer encore les réflexions du P. A. PARMIERI : « Ecclesiis Orthodoxis, si Romanae uniantur Ecclesiae servilis, qua nunc laborant, subjectio regimini civili haud amplius est toleranda. Res enim politicae, licet directe non pertineant ad Ecclesiam, Ecclesiae tamen judicio subsunt iis quae cum negotiis ecclesiasticis implicantur. In iis igitur quae jura vel libertatem Ecclesiae violant, Ecclesiae *unitae* tenentur magis obedire Romano Pontifici quam suis rectoribus civilibus, id est tenentur profiteri in negotiis civilibus, quae cum ecclesiasticis arctissimo junguntur vinculo, potestatem civilem subdi potestati ecclesiasticae. » *Op. cit.*, p. 193, 194.

(47) Saint AUGUSTIN, *de Civitate Dei*, lib. XIV, c. XIII ; *P. L.* XLI, 640.

II

LES CONFESSIONS PROTESTANTES

Il importe également de favoriser le mouvement de retour des Protestants vers l'Eglise Catholique, mais sans jamais rien sacrifier des principes. Certains actes récents du Saint-Siège ont précisé de nouveau ces règles inviolables.

Dans la réunion générale de la Suprême Sacrée Congrégation du Saint-Office, le 2 juillet 1919, fut posée la question : Si les instructions de cette même Sacrée Congrégation, données le 16 septembre 1864, sur la participation des catholiques à une Société fondée à Londres pour procurer, soi-disant, l'unité de la chrétienté, doivent être appliquées de nos jours et observées par les fidèles, même pour leur participation aux congrès de quelque nature qu'ils soient, aux réunions publiques ou privées, convoqués par les non-catholiques, se proposant pour but de procurer l'union de tous les groupements qui revendiquent pour eux le nom de chrétiens. — Les EE. et RR. Cardinaux, Inquisiteurs généraux dans les choses de la foi et des mœurs, ordonnèrent de répondre : *affirmativement*, et de promulguer de nouveau dans le

Bulletin officiel du Saint-Siège la dite lettre, avec celle qui fut adressée à quelques Puséistes anglais, le 8 novembre 1865.

Sa Sainteté Benoît XV, dans l'audience accordée le jour suivant à l'Assesseur du Saint-Office, approuva la décision des Cardinaux.

Les documents furent publiés dans le fascicule du 1er août 1919 des *Acta Apostolicae Sedis*, p. 309, ss.

La Scuola Cattolica, de Milan, septembre 1919, a résumé très exactement toute la question, et il suffira de faire pour nos lecteurs une adaptation de cette étude.

Un comité, constitué en 1910 au sein de l'Eglise épiscopale américaine, s'était fait le promoteur d'un congrès de tout le monde chrétien (*The World Conference*), où seraient convoqués les représentants de toutes les confessions religieuses qui reconnaissent la divinité de Jésus-Christ et la rédemption accomplie par lui. Le but du congrès devrait être l'étude des questions qui regardent la foi et le gouvernement de l'Eglise, pour mettre en évidence particulière ce que les diverses confessions chrétiennes ont de meilleur, et pour établir entre elles des rapports mutuels de charité, dans l'intention de collaborer au triomphe du Christ sur les âmes et sur la société et de rendre possible cette unité qu'il voulait faire régner entre tous ses fidèles. C'est pourquoi le comité, pa

organe de son actif secrétaire général, M. Gar-
iner, se mit en relation avec les principales
Eglises chrétiennes et obtint de nombreuses
dhésions.

Pour donner une idée de leur sincérité et de
eur esprit chrétien, ces promoteurs propa-
eaient une prière tirée de la liturgie romaine :
Domine Jesu Christe, qui dixisti Apostolis tuis,
etc., avec invitation de la réciter dans les huit
ours qui vont du 18 au 25 janvier, c'est-à-dire
le la fête de la Chaire de saint Pierre à Rome à
a conversion de saint Paul, et pour lesquels
Benoît XV, le 25 février 1916, avait accordé des
ndulgences spéciales, à gagner par quiconque
rierait pour l'union des Eglises chrétiennes
dissidentes.

On comprend dès lors pourquoi cette initia-
ive ait rencontré des sympathies parmi les pré-
ats catholiques, américains et pourquoi Be-
noît XV lui-même ait daigné faire répondre, par
e cardinal Gasparri, le 18 décembre 1914, une
ettre pleine de bienveillance.

Tout en rendant hommage aux bonnes inten-
ions des promoteurs, le Pape rappelait que le
Pontife Romain, par la volonté même du Christ,
avait reçu la mission de paître tous les hommes
et avait été ainsi constitué principe et cause de
l'unité de l'Eglise, et il faisait des vœux pour
e retour de tous dans le sein de cette Eglise

et pour la réunion de tous les membres séparés au Chef unique.

Il n'y avait pas à se méprendre sur la signification de la réponse pontificale : bienveillance pour ce dessein des dissidents de rétablir l'union de la famille chrétienne, trop compromise par les discordes des différentes sectes; mais, d'autre part, nulle abdication de la part de l'Eglise Romaine, qui a la certitude d'être la véritable Eglise de Jésus-Christ et qui attend le retour des dissidents à ce centre d'unité que le Christ a placé en elle ; enfin, et comme conséquence inéluctable, nulle possibilité pour elle de collaborer avec les autres confessions dissidentes à la diffusion d'un christianisme commun, qui serait par là même diminué de moitié.

Dans ces conditions, pouvait-on espérer la participation des représentants catholiques au Congrès des Eglises chrétiennes? Il semble que plusieurs l'aient cru. On parla même de tenir un Congrès à Rome sous la présidence du Pape. Certains journaux (49) racontèrent qu'une députation composée d'évêques et de pasteurs de l'Eglise épiscopalienne d'Amérique était venue

(48) Cette lettre, comme celle du 7 avril 1915, remarque *La Scuola Cattolica*, n'a pas été publiée dans le *Bulletin officiel du Saint-Siège*, mais elle a été répandue par le comité de la *World Conference* et n'a pas été démentie. L'authenticité n'est donc pas douteuse.

(49) Voir la correspondance romaine du journal d'*Italia* du 27 août 1919.

à Rome d'une manière officielle demander une audience à Benoît XV et que le Pape, avant de les recevoir, fit remettre à tous les membres des exemplaires de l'Encyclique de Léon XIII, du 29 juin 1896, sur l'unité de l'Eglise, afin qu'il n'y eût pas de méprise sur le sentiment de l'Eglise catholique touchant cet argument si vital. La députation eut ainsi une nouvelle preuve de la bienveillance du Saint-Père et en même temps de l'impossibilité où il se trouvait de prendre cette attitude de conciliation que semblait impliquer la participation au Congrès universel.

Le décret du Saint-Office donna la vraie pensée de l'Eglise catholique, en rappelant à tous ses membres la défense de prendre part à tous Congrès ou réunions publiques ou privées, convoqués par les non-catholiques, dans le but de procurer l'union de toutes les communautés qui revendiquent pour elles le nom de chrétiennes.

D'aucuns, en effet, auraient pu penser que, s'il fallait exclure la participation officielle de la hiérarchie ecclésiastique, il n'était pas interdit cependant aux catholiques privés de porter au sein de l'assemblée un écho de la doctrine et de l'esprit de l'Eglise catholique, dans l'espoir que les dissidents en reconnaîtraient la valeur. Il est aisé de voir tout ce qu'il y a d'illusoire dans ces espérances optimistes et combien grave, au

contraire, eût été le danger de se mettre sur la plate-forme d'un Congrès qui se proposait de trouver un mode d'accord pour la sauvegarde et la propagande commune de ce qu'il y a de meilleur dans le christianisme et de se laisser entraîner à des concessions, ou de perdre de vue le vrai concept catholique de l'unité de l'Eglise, laquelle ne peut se contenter d'un accord sur les vérités les plus importantes ou, comme on le disait à une époque, sur les articles fondamentaux.

Telle est la raison d'être de la mesure prise par le Saint-Office. La Sacrée-Congrégation a cru, très opportunément, qu'il fallait revenir encore à une mesure déjà vieille d'un demi-siècle, parce que les circonstances actuelles présentent une frappante analogie avec celles qui motivèrent les deux lettres de 1864 et de 1865 envoyées par le cardinal Patrizi, secrétaire du Saint-Office.

On sait, en effet, que vers le milieu du siècle dernier, il se produisit, principalement en Angleterre, un mouvement intense vers l'union des églises chrétiennes. Il fut lancé par certains membres influents de l'Eglise anglicane, lesquels fondèrent à Londres, en 1857, une Société dont le but était de procurer l'unité de la chrétienté. Elle publiait un organe périodique, *The Union review*, et elle s'adressait indistinctement aux catholiques, aux Grecs schismatiques,

aux Anglicans ; et tous, sans renoncer à leurs doctrines propres et à leurs pratiques religieuses, étaient invités à prier pour la réunion des trois confessions chrétiennes en un seul corps. Ces promoteurs partaient de ce principe que les trois Eglises, Catholique-Romaine, Grecque, Anglicane, s'accordant sur les doctrines fondamentales et conservant le sacerdoce, quoique séparées entre elles, forment ensemble la véritable Eglise du Christ.

Dans la lettre aux évêques d'Angleterre signée du cardinal Patrizi, en date du 16 septembre 1864, la Congrégation du Saint-Office mit les catholiques en garde contre un grave danger et leur signala les raisons qui imposaient l'abstention : cette Société se fondait sur un concept de l'unité de l'Eglise absolument erroné ,parce qu'il ne sauvegarde pas l'unité de foi et de gouvernement dans la dépendance du Siège de Pierre, telle que le Christ l'a voulue pour son Eglise. En reconnaissant la qualité de véritable Eglise au schisme de Photius et à l'Anglicanisme, la société favorisait l'indifférentisme religieux et arrêtait la conversion des non-catholiques à la véritable et unique Eglise. Plusieurs de ces Anglicans illustres, disciples du docteur Pusey, promoteur de ce mouvement qui semblait s'orienter vers l'Eglise catholique, adressèrent à Rome de respectueuses remontrances au sujet de cette prohibition du Saint-

Office ; le cardinal Patrizi leur répondit par une longue lettre, pleine de déférence et d'esprit chrétien, en date du 8 novembre 1865, dans laquelle, tout en rendant hommage à leurs intentions droites, il leur expliquait très nettement et faisait ressortir, par de nombreuses citations des Pères, la doctrine catholique touchant l'unité de l'Eglise, et formait le vœu très ardent de les voir revenir à cette unité en se rapprochant de ce Siège de Pierre qui en est l'unique fondement.

On a déjà fait observer que le cas de la *World Conference* offre une remarquable analogie avec la Société de Londres de 1857. Préconiser une action commune des Eglises chrétiennes pour défendre et propager ce qu'il y a de meilleur dans le christianisme, c'est supposer qu'il y a dans le christianisme même une partie vitale, capable d'exister par elle-même et d'exercer son influence bienfaisante tout en restant séparée du reste de l'organisme tel qu'il est dans l'Eglise catholique ; d'où il suivrait que les confessions chrétiennes qui s'accordent sur cet élément fondamental peuvent également représenter le christianisme véritable et partant, la véritable Eglise du Christ, selon le concept des anciens Puséistes. Le Saint-Office a donc pu très justement se réclamer des instructions données jadis pour le cas de la Société de Londres, sans être, par ailleurs, en contradiction avec les

paroles de bienveillance adressées par le Saint-Père aux dissidents qui se proposent d'étudier de bonne foi la nature de l'Eglise.

Quelle sera la conséquence du récent décret? Il peut arriver que certains esprits en prennent occasion pour crier à l'intolérance de l'Eglise catholique. On ne devra pas s'en étonner : habituée à ces accusations, l'Eglise catholique ne saurait s'en émouvoir. Il est logique, en effet, qu'une Société qui se reconnaît la dépositaire infaillible de la vérité se montre intransigeante dès qu'il s'agit de la conservation de cette vérité, et refuse de collaborer avec l'erreur ou avec quelques vérités incomplètes, qui deviennent précisément des erreurs si elles veulent affirmer ce point de vue qui les fait incomplètes. Elle appuie ses espérances sur la Providence divine et sur l'assistance promise par le Christ ; et l'histoire se charge de justifier les attitudes de la maîtresse de la vérité.

La défense adressée jadis aux catholiques de faire partie de la Société de Londres put troubler certains esprits, mais on peut dire maintenant qu'elle a favorisé le retour au catholicisme de tant de partisans remarquables de l'anglicanisme qui, sans cela peut-être, se seraient arrêtés à mi-chemin, à cause de cette fausse conception du catholicisme et de l'unité ecclésiastique. Et pourquoi le même résultat ne devrait-il pas se produire de nos jours? Les esprits sincè-

res, qui par le projet de la *World Conference*, aspirent à l'union des Eglises chrétiennes verront comment en dehors de la Chaire de vérité et du principe de la hiérarchie, elle ne saurait avoir aucune base. Et voilà le profit qui pourrait dériver de cette initiative des Episcopaliens d'Amérique.

Ajoutons à ces remarques de la *Scuola Cattolica* que M. Gardiner, dans diverses lettres adressées même à des revues catholiques, a essayé: de montrer que son cas n'est pas identique à celui de la Société de Londres et que son projet ne pouvait être visé par le Saint-Office. — Vaine échappatoire.

Il est manifeste, par ce qui vient dêtre exposé, que les documents cités visent toutes les tentatives *analogues* à celle de la Société de Londres et que le cas de la *World Conference* offre cette analogie, puisqu'il s'agit de discuter sur l'unité de l'Eglise. Le projet est donc bel et bien condamné : jamais l'Eglise catholique n'acceptera de discuter ce dogme de l'unité de l'Eglise, qui est absolument fondamental, définitif et immuable.

Depuis le décret du Saint-Office, la hiérarchie anglicane a repris le projet d'une réunion des Eglises. A la conférence qui se tint à Londres, au palais de Lambeth, en 1920, les deux cent cinquante-deux évêques présents signèrent un appel à tous les membres de la chrétienté.

dans lequel ils disaient notamment : « Nous croyons que le temps est venu, où tous les groupes séparés de la chrétienté doivent s'accorder pour oublier tout ce qui s'est passé et tendre vers le but d'une Eglise réconciliée (50). »

Trois ans plus tard, le jour de Noël 1923, l'Archevêque anglican de Cantorbéry est revenu sur le même sujet, dans une Lettre désormais célèbre (51). Il y rendait compte de l'accueil qui a été fait à l'Adresse de Lambeth par les Eglises protestantes et les Gréco-Slaves, ainsi que d'autres tentatives entreprises dans le même dessein.

Les catholiques ne peuvent que louer un apostolat dont le but immédiat est d'encourager nos frères séparés à venir à l'Eglise catholique pour embrasser sa foi dans toute son *intégrité*, et c'est dans ce sens que le zélé Archevêque de Malines, le cardinal Mercier, d'accord d'ailleurs avec le Saint-Siège, s'est prêté à ce qu'on a appelé l'*entretien* ou les *conversations de Malines* (52).

Ce que la véritable et unique Eglise du Christ

(50) *Appel à tous les membres de la Chrétienté par les Evêques de la Communion Anglicane réunis à la Conférence de Lambeth*, 1920. London. S. P. C. K, 1921.

(51) Voir le texte de cette Lettre, avec des remarques, dans le n° 137 de la *Documentation Catholique*.

(52) Voir la Lettre de S. E. le Cardinal MERCIER à son clergé, 18 janvier 1924; l'article de la *Civiltà Cattolica* du 5 février 1924; et la Lettre Pastorale du cardinal BOURNE sur le même sujet.

ne peut ni accepter ni envisager, c'est d'entrer en discussion avec les confessions protestantes ou orientales sur les dogmes immuables de l'unité de l'Eglise, de la primauté et de l'infaillibilité du Souverain Pontife. Le décret du Saint-Office garde sur ce point toute son actualité.

DEUXIÈME PARTIE

ÉTUDES PSYCHOLOGIQUES

CHAPITRE PREMIER

Les maladies de la volonté

Les progrès incessants des sciences expérimentales ont ouvert à la psychologie, comme à la biologie, d'immenses horizons nouveaux (1), qui intéressent les apologistes et les théologiens. On ne pourra reprocher à ceux-ci d'avoir nié ou méconnu les conquêtes modernes, tout au contraire : il a été dit que certains catholiques, par crainte de paraître arriérés (nous préférons penser dans un but apologétique), ont admis de confiance et sans contrôle, sur le témoignage des savants, des affirmations qui n'étaient pas du tout la science.

Autant il serait insensé de contester les découvertes actuelles, autant il serait imprudent d'accepter, les yeux fermés, les conclusions que nos adversaires prétendent en tirer et d'emprunter leur terminologie.

Le P. Garrigou-Lagrange signalait jadis la

(1) Voir l'ouvrage du P. GEMELLI : *l'Entimma della Vita e i nuovi orizzonti della Biologia* ; et l'article du P. MÉLIZAN. dans la *Revue Thomiste*, novembre-décembre 1910. p. 780 et suiv.

naïveté de ces catholiques qui ont adopté d'enthousiasme les théories de William James, sans remarquer ce qu'elles contenaient de subversif au point de vue de la révélation extérieure et de la foi surnaturelle (2).

Ont-ils été plus clairvoyants ceux qui ont vanté les merveilles de la subconscience, comme si, au point de vue religieux, elle expliquait la foi et comme si, en psychologie, elle était une faculté nouvelle, découverte à notre époque et dont les faits ne sauraient s'expliquer avec la doctrine scolastique des facultés internes? Quoi qu'il en soit du point de vue psychologique, cette théorie de la subconscience appliquée aux faits religieux et à la foi divine a dû être proscrite par l'Encyclique *Pascendi* (3) et par le *Motu proprio* qui impose le serment antimoderniste (4).

Il est aussi presque de mode de parler des *maladies de la volonté*, comme si la faculté était atteinte en elle-même. Cette terminologie commençant à devenir commune, certains théologiens pensent pouvoir l'employer à leur tour. Nous ne la goûtons guère, et ces quelques pages tendent à prouver qu'elle n'est pas sans danger.

(2) *Revue Thomiste*, novembre-décembre 1910. p. 809-810.
(3) Cf. édition des *Questions actuelles*, p. 10. 12 et suiv.
(4) « Certissime teneo et sincere profiteor fidem non esse caecum sensum religionis e latebris *subconscientiae* erumpentem, sub pressione cordis et inflexionis voluntatis moraliter informatae. » Motu proprio *Sacrorum antistitum*, 1er sept. 1910.

*
* *

On a distingué trois états pathologiques qui influent sur la liberté : les uns semblent *affecter directement* la volonté, comme l'aboulie et l'impulsion irrésistible ; d'autres, directement le système nerveux et *indirectement* la volonté, comme la neurasthénie, l'hystérie et l'épilepsie ; d'autres, *également* le corps et l'esprit, comme le sommeil hypnotique et la suggestion.

Cette classification n'est pas admissible au regard de notre psychologie spiritualiste : les divers états pathologiques quels qu'ils soient et de quelque nom qu'on les désigne, ne peuvent que d'une manière *indirecte et extrinsèque* exercer une action sur la volonté.

Que les défauts et les maladies puissent atteindre l'esprit, entendement et volonté, indirectement, à raison du corps et du système nerveux, c'est tout à fait compréhensible pour quiconque admet la doctrine thomiste et catholique touchant le composé humain. Les deux éléments unis substantiellement et ne formant qu'une seule essence ou nature, il doit y avoir influence mutuelle du corps sur l'âme et de l'âme sur le corps (5). L'action réciproque est

(5) Nous nous permettons de renvoyer, pour l'exposé de ces doctrines, à notre *Cursus Philosophiae Thomisticae*, t. III, p. 163, 231-232.

manifeste pour les facultés qui résident dans l'organisme, c'est-à-dire le composé vivant et animé ; quant aux facultés spirituelles, bien qu'elles aient pour unique support et sujet immédiat l'essence même de l'âme (6), elles dépendent du corps, extrinsèquement, indirectement, à cause des objets qui sont prétés par les sens, dépendants, eux, des conditions du système nerveux. La volonté a besoin de l'intelligence, qui lui montre l'objet de ses amours ou de ses haines : *nihil volitum nisi praecognitum;* et l'intelligence, à son tour, requiert le concours des puissances inférieures, qui lui apportent les nouvelles du monde sensible. Pour que l'exercice de l'entendement s'accomplisse dans toute sa plénitude, il faut l'appoint intégral et harmonieux de tous les sens internes, conscience, imagination, mémoire, estimative, non moins que celui des sens externes. Si le concours d'un seul fait défaut, l'équilibre est troublé : l'intelligence devra souffrir dans son travail et, par contre-coup, la volonté aussi, qui dépend de la faculté de connaissance.

Quant au sommeil et à la suggestion, on peut bien dire qu'ils atteignent directement les facultés reçues dans l'organisme, dont ils brisent l'harmonie et modifient le fonctionnement; mais on ne conçoit pas qu'ils affectent l'esprit

(6) *Cursus Philosophiae Thomisticae*, p. 223-225.

aussi bien que le corps. L'esprit, qui comprend nos deux facultés maîtresses, l'intelligence et la volonté, demeure toujours dans une sphère de lumière et de sérénité : puisque le *spirituel* est l'*incorruptible*, il doit, malgré les troubles du corps, rester toujours sain, toujours inviolé. Donc, le sommeil, la suggestion, l'hallucination, la folie, etc., n'arrivent pas à le ternir, ne montent pas jusqu'à lui ; ils ne peuvent lui nuire que d'une manière indirecte, en le privant d'un concours extrinsèque indispensable à son action (7).

Ces mêmes raisons nous font déjà voir que l'aboulie ne peut être appelée une maladie intrinsèque de la volonté, c'est-à-dire affectant *directement* la faculté elle-même.

⁂

Rapportons d'abord quelques faits. On désigne sous le nom d'*aboulie* une incapacité de vouloir efficacement et d'exécuter ce qu'on désire. Elle peut être générale et perpétuelle, ou particulière et temporaire, limitée à certains actes et à une certaine durée. A proprement parler, elle ne gêne pas l'acte de vouloir ni même l'acte de l'élection, car l'aboulique veut et se propose de nombreux desseins et choisit

(7) Cf. *Ibid.*, t. III, p. 322 et suiv., 326, 327.

même entre plusieurs projets : ce qui est atteint, c'est le commandement efficace et l'usage pratique. « Les malades savent vouloir intérieurement et mentalement, selon les exigences de la raison. Ils peuvent éprouver le désir de faire ; mais ils sont impuissants à faire convenablement. Il y a au fond de leur entendement une impossibilité. Ils voudraient travailler, et ils ne le peuvent... Leur volonté ne peut franchir certaines limites : on dirait que cette force d'action subit un arrêt : le *je veux* ne se transforme pas en volonté impulsive, en détermination active. Des malades s'étonnent eux-mêmes de l'impuissance dont est frappée leur volonté... Lorsqu'on les abandonne à eux-mêmes, ils passent les journées entières dans leur lit ou sur une chaise. Quand on leur parle et qu'on les excite, ils s'expriment convenablement, quoique d'une manière brève : ils jugent assez bien des choses (8). »

Cette impuissance frappe même des personnes chez lesquelles l'entendement conserve la plénitude de son exercice. « Il est certain, disait un magistrat, que je n'ai de volonté que pour ne pas vouloir ; car j'ai toute ma raison; je sais ce que je dois faire ; mais la force m'abandonne lorsque je devrais agir (9). »

(8) GUISLAIN, cité par RIBOT. *Les Maladies de la volonté.* p. 38-39.
(9) *Ibidem.*

La liste de ces faits et d'autres analogues pourrait facilement s'allonger ; mais démontrent-ils que la volonté est atteinte en elle-même? Que veut-on dire quand on parle des maladies de la volonté? Que les matérialistes et les positivistes voient là une affection morbide de la faculté elle-même, comme ils l'entendent des autres puissances, c'est tout naturel, puisqu'ils ne reconnaissent aucune différence radicale entre le monde organique et le monde intellectuel; mais que peut bien signifier pour un théologien ou pour un philosophe spiritualiste un état pathologique de la *volonté elle-même*, distinct des obstacles extrinsèques que subit la volonté du côté du système nerveux et des facultés inférieures?

Nous ne concevons que trois hypothèses : cela peut vouloir dire ou que la faculté fait totalement défaut, ou qu'elle a une atrophie congénitale, ou que, entière à l'origine, elle a été plus tard altérée, affaiblie, lésée.

Toutes ces hypothèses sont insoutenables, impossibles.

Il est clair, tout d'abord, que l'âme ne peut manquer d'une seule de ses facultés intrinsèques. Les puissances dérivent de l'essence nécessairement, comme des propriétés inséparables, en vertu de l'acte même qui produit leur sujet. L'action créatrice de Dieu atteint la substance, et par elle les facultés, en sorte que

celles-ci, selon l'adage scolastique, sont *concréées*, cest-à-dire créées avec la substance et par le même acte que la substance. De là le fameux axiome : *Qui dat formam dat consequentia ad formam*, celui qui donne l'essence donne en même temps ses conséquences naturelles, les facultés (10).

En second lieu, il ne saurait y avoir incapacité congénitale pour des puissances qui dérivent nécessairement de l'âme et qui, par ailleurs, n'étant pas reçues dans l'organisme, ne peuvent pas être atrophiées par lui. C'est réfuter déjà la troisième hypothèse. Les facultés spirituelles, sujettes aux maladies *morales*, erreur pour l'intelligence, péché et vice pour la volonté, restent à l'abri de toute lésion, de toute altération physiques : spirituel, avons-nous dit, est synonyme d'incorruptible.

On comprend une certaine lésion dans les facultés organiques, puisqu'elles résident dans les organes et en subissent plus ou moins les conditions ; mais l'intelligence et la volonté,

(10) Cf. notre *Cursus Philosophiae Thomisticae*, t. II. p. 144. 153; t. III. p. 211-212 ; t. VI. p. 162-163 ; et DOMET DE VORGES, *Abrégé de métaphysique*, t. I. p. 220. — Il faudrait donc un miracle spécial de Dieu pour empêcher les facultés d'éclore de la substance : et ce miracle répugne, par ailleurs, non pas à la puissance, mais à la sagesse divine : car Dieu doit créer des substances capables d'atteindre leur perfection et leur fin dernière. Or, c'est par les facultés que les substances réalisent leur fin suprême. C'est pourquoi les thomistes et le plus grand nombre des scolastiques enseignent qu'il ne peut pas y avoir une substance privée de toute faculté. Cf. *Cursus philosophiae thomisticae*, t. VI, p. 24-25. Combien cela est plus évident pour la substance spirituelle!

abritées dans l'incorruptible substance, se conservent toujours saines, intactes en elles-mêmes; la maladie ne les entame pas.

Ce sera donc *indirectement* que l'aboulie pourra lier la volonté. De même que l'intelligence, tout en restant inviolée à l'intérieur, est gênée gravement dans son action lorsque les puissances organiques, par suite de certains troubles ou états pathologiques, ne fournissent plus leur appoint accoutumé, ainsi la volonté, sans être altérée en elle-même, peut être arrêtée dans son exercice quand le concours de l'organisme ou des autres facultés vient à manquer; car, nous l'avons dit, l'usage plénier de la liberté, l'efficacité pratique de son commandement, requièrent les services de la partie inférieure, sensibilité, puissance motrice, etc.

Les cas d'aboulie prouvent donc que les conditions physiologiques et extrinsèques ont fait défaut, non point que la volonté est lésée intrinsèquement. Maladies de la sensibilité et de la motilité, oui; mais non point maladies intérieures de la volonté.

*
* *

Voici l'objection : c'est bien la volonté elle-même qui est affectée, puisque l'aboulie atteint même ceux qui paraissent robustes et dont le jugement est resté droit.

— Pour que le fonctionnement de la volonté soit plénier et ses ordres efficaces, il ne suffit point d'une certaine vaillance physique, ce n'est même pas assez que le jeu de l'intelligence soit normal ; il faut, en outre, le concours de tout le petit royaume intérieur qui est au service de la volonté, et surtout le concours de la sensibilitté et de la motilité. Or, c'est précisément ce qui fait défaut dans les divers cas d'aboulie.

Cela est si vrai que les philosophes mêmes qui regardent l'aboulie comme une maladie intérieure de la faculté ne réussissent à l'expliquer que par des causes purement extrinsèques, défaut de sensibilité ou défaut de motilité. « La cause est donc une *insensibilité relative, un affaiblissement général de la sensibilité ;* ce qui est atteint, c'est la vie affective, la possibilité d'être ému... On peut risquer une autre hypothèse et chercher l'explication de l'aboulie dans l'*ordre des manifestations motrices* (11). »

Ainsi, l'impuissance de vouloir provient et des conditions du dehors et des facultés qui devaient être les auxiliaires de la volonté et lui ont fait défaut. Ceux qui identifient le vouloir avec l'émotion, la volonté avec la sensibilité, sont conséquents et logiques en appelant maladies de la volonté les états morbides de la faculté organique ; mais ce langage n'a pas de

(11) RIBOT, *Les Maladies de la volonté*, p. 75.

sens pour un spiritualiste qui sait distinguer les facultés mentales des facultés inférieures et qui comprend qu'une lésion de l'instrument ne devient pas une lésion chez l'artiste qui s'en sert, mais seulement un obstacle.

Nouvelle objection : « Qu'il y ait *un trouble de la volonté*, c'est ce qui est mis en évidence au moyen de la suggestion hypnotique. Livré alors à la volonté d'un autre, le malade accomplit sans difficulté un travail fatigant que sa volonté personnelle serait bien incapable de soutenir. Le docteur Janet a étudié une abouliique qui s'efforce en vain de faire un acte : après des tentatives désespérées, elle est obligée d'avouer son impuissance. Mais si, au contraire, pendant qu'elle cause avec une autre personne, on lui suggère tout bas de faire cet acte, elle l'accomplit immédiatement (12). »

— Ce qui est mis en évidence par ces faits, c'est, non point que la volonté est lésée en elle, même, mais que la suggestion fait disparaître les obstacles extrinsèques. L'explication psychologique est celle-ci : la suggestion, agissant sur l'imagination, influe par elle sur le système nerveux et sur le grand sympathique et, conséquemment, sur la sensibilité et la puissance motrice, qui dépendent de ces systèmes ; et, de cette sorte, elle ramène la sensibilité et la motilité à leur état régulier et à leur jeu normal,

(12) RAUH et REVAULT, *Psychologie*, p. 282.

Ces facultés fournissant de nouveau leur appoint, les conditions extrinsèques étant de nouveau rétablies, la volonté, qui était restée saine en elle-même, reprend son libre exercice et son fonctionnement naturel.

Donc, les exemples d'aboulie dûment constatés, bien loin d'être une objection contre la spiritualité de la volonté, confirment nos thèses traditionnelles, déjà rappelées, que le corps est l'instrument de l'esprit : il va de soi que, les cordes sonores étant brisées, paralysées ou seulement atteintes sur quelque point imperceptible, l'esprit ne rende plus les sons magnifiques de la pensée ou du vouloir, et, au contraire, qu'il vibre de nouveau dès que l'instrument est réparé (13).

*
* *

A l'opposé de l'aboulie, on signale, comme une autre maladie de la volonté, l'*impulsion* irrésistible qui entraîne et emporte fatalement certains sujets. Deux sortes de cas :

« Dans le premier cas, l'impulsion peut être subite, inconsciente, suivie d'une exécution immédiate, sans même que l'entendement ait eu le temps d'en prendre connaissance... Chez

(13) Le corps est l'instrument de l'âme, mais un instrument *conjoint*, uni avec elle dans l'unité de substance. *Cursus Philosophiae Thomisticae*, t. III. p. 131-132.

certains malades, la surexcitation des forces motrices est telle, qu'ils marchent des heures entières sans s'arrêter, sans regarder autour d'eux, comme des appareils mécaniques qu'on a montés (14). »

« Les faits du second groupe méritent d'être plus longtemps étudiés : ils mettent en lumière la défaite de la volonté ou les moyens artificiels qui la maintiennent. Ici, le malade a pleine conscience de sa situation ; il sent qu'il n'est plus maître de lui-même, qu'il est dominé par une force intérieure, invinciblement poussé à commettre des actes qu'il réprouve. L'intelligence reste suffisamment saine, le délire n'existe que dans les actes... Une femme d'une grande culture intellectuelle et pleine d'affection pour ses parents se met à les frapper malgré elle et demande qu'on vienne à son secours, en la fixant dans un fauteuil (15). »

— Ces faits admis, cherchons-en la cause psychologique. Prouvent-ils que la volonté est malade en elle-même? Nullement : tout ce qu'on peut établir c'est que, comme dans les exemples précédemment cités, les conditions extrinsèques ont fait défaut. Le manque d'équilibre dans les facultés organiques entraîne d'autres désordres : la puissance motrice n'ayant pas assez d'efficacité pour assurer la coordination

(14) RIBOT, *les Maladies de la volonté*, p. 75.
(15) *Op. cit.*, p. 77-79.

des mouvements, il en résulte, par contre-coup, une impulsion trop forte, et c'est ainsi que les actes échappent à la liberté.

Ici encore, Ribot se voit contraint de donner comme explication des causes extrinsèques à la faculté elle-même du vouloir. « En rapprochant l'aboulie des impulsions irrésistibles, on notera que la volonté fait défaut par suite de conditions tout à fait contraires. Dans un cas, l'intelligence est intacte, l'impulsion manque, dans l'autre, *la puissance de coordination et d'arrêt faisant défaut*, l'impulsion se dépense au profit de l'automatisme (16). »

Nous voilà revenus à nos précédentes conclusions : les impulsions, pas plus que l'aboulie, ne peuvent être appelées, au sens propre du mot, des maladies de la volonté, puisqu'elles laissent la faculté intacte. Qu'on les appelle, si l'on veut, des états pathologiques ou des maladies de la sensibilité et de la motilité ; mais, pour la volonté, elles ne sont que des obstacles, des empêchements, des liens, non point des affections morbides.

*
* *

Ce qui est confirmé une fois encore par tous ces faits, c'est la doctrine catholique, que l'âme intellectuelle est la forme substantielle

(16) RIBOT, *les Maladies de la volonté*, p. 95.

du corps humain (17). L'âme et le corps unis ensemble comme la forme et la matière, c'est-à-dire formant une seule personne et une seule substance, il est tout naturel que les actions du corps et les actions de l'âme s'entr'aident ou se gênent mutuellement; que les troubles organiques aient leur contre-coup sur les facultés et les opérations de l'âme même les plus spirituelles, et, inversement, que les actions de l'esprit aient une sorte de répercussion sur l'organisme. Les exemples d'aboulie et d'impulsion déjà rapportés ont mis en lumière l'influence de la partie inférieure sur la partie supérieure ; d'autres faits constatés par les physiologistes montrent clairement le contre-coup de la vie intellectuelle sur la vie sensible. Bois-Reymond avait

(17) Nous disons *catholique*, parce que le Magistère suprême l'enseigne et la regarde comme connexe avec le dogme de l'Incarnation, pour expliquer l'unité de nature en Notre-Seigneur. C'est pourquoi le concile de Vienne, après avoir déclaré que le Fils de Dieu a pris les deux parties de *notre nature* unies ensemble pour former un seul tout, en sorte que le Christ est à la fois vrai Dieu et vrai homme (DENZINGER-BANNWART, 480), définit que l'âme raisonnable est la forme du corps humain : « Definientes... quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, *tamquam haereticus sit censendus*. » (DENZINGER-BANNWART, 481.) — Second document : le V^e^ concile de Latran rappelle et confirme la définition du concile de Vienne (DENZINGER-BANNWART, 738.) — Troisième document : PIE IX, dans sa lettre au cardinal GEISSER, archevêque de Cologne, condamne les livres de Guenther parce qu'ils attaquent la doctrine catholique touchant l'âme raisonnable forme du corps humain : « Noscimus iisdem libris laedi *catholicam* sententiam ac doctrinam de homine qui corpore et anima ita absolvitur, ut anima eaque rationalis sit vera per se atque immediata corporis forma. » (DEZINGER-BANNWART, 1655.) — Voir sur ce sujet notre livre : *Les vingt-quatre thèses thomistes*.

déjà remarqué que, lorsque l'activité de l'âme se dépense dans le travail intellectuel, le courant électrique du système nerveux est modifié, d'où il résulte de profondes transformations dans le cervelet et dans les nerfs. « Le travail intellectuel, ajoute un autre savant, accélère le cœur, donne lieu à des phénomènes de vaso-constriction périphérique qui modifient la forme du pouls et augmentent le volume du cerveau (phénomène de vaso-dilatation locale). Tous ces phénomènes sont d'autant plus marqués que le travail est plus intense (18). »

Le philosophe, qui a déjà prouvé par ailleurs la spiritualité de l'âme, se sert de ces faits pour démontrer l'unité essentielle du composé humain. Si l'âme et le corps étaient deux substances complètes distinctes, l'opération spécifique de l'une demeurerait étrangère à l'opération spécifique de l'autre ; et, donc, ni les états pathologiques du corps n'influeraient sur l'esprit, ni le travail propre de l'esprit n'aurait de contre-coup sur l'organisme. L'expérience démontre cette répercussion mutuelle de l'esprit sur l'organisme et de l'organisme sur le corps. Donc, il faut conclure que l'âme et le corps ne sont pas deux natures complètes, mais qu'ils s'étreignent en une seule substance par une

(18) GLEY, *Etudes de psychologie physiologique et pathologique*, p. 94.

union qui est à la fois essentielle et personnelle (19).

Une autre vérité qui est éclairée par ces faits d'aboulie, d'hyperesthésie, d'hypnotisme, etc : c'est ce que la philosophie scolastique appelle la *cohérence* des facultés (20). Toutes les puissances, dérivant d'une même essence, gardent entre elles une sympathie profonde et une indissoluble liaison, en sorte qu'elles devront s'aider ou se gêner mutuellement, comme nous l'avons fait remarquer. La vertu de l'âme étant limitée, on comprend que, lorsque son activité se dépense trop spécialement sur une de ses puissances pour la développer outre mesure, l'harmonie entre les diverses facultés soit rompue nécessairement. Ainsi, quand il y a hyperesthésie sur un point, l'anesthésie se produit sur d'autres; quand l'imagination est trop exaltée, le sens commun et l'estimative ne gardent plus leur équilibre. Mais, si l'action de ces facultés internes, instruments de l'esprit, n'est plus régulière, mesurée, intégrale, l'intelligence, mal desservie, ne gardera plus son fonctionnement normal, bien qu'elle soit incorruptible et inviolée; si la sensibilité et la motilité sont troublées gravement, la volonté, intacte et efficace en elle-même, n'atteindra pas

(19) Cf. P. COCONNIER, *l'Ame humaine*, c. v ; E. HUGON, *Cursus Philosophiae Thomisticae*, t. III, p. 129 et suivantes.
(20) *Ibid.*, p. 231-232.

ses résultats définitifs, faute d'auxiliaires capables de l'aider ou d'exécuter ses ordres (21).

Encore une fois, ces états pathologiques ne contredisent en rien la spiritualité de nos deux facultés souveraines, l'intelligence et la volonté. Ce qui prouve la force et la supériorité de l'esprit et son suprême domaine, c'est qu'il arrive dans certains cas à dompter et à dominer son instrument, à utiliser les maladies et les souffrances pour son perfectionnement moral.

C'est ainsi que les saints, en tolérant virilement leurs infirmités, en triomphant de leur tempérament et de leur caractère, ont déployé toutes les énergies de la nature et ont porté, avec la grâce de Dieu, l'éducation et la culture de la volonté jusqu'au suprême degré, qui est l'héroïsme.

(21) *Cursus Philosophiae Thomisticae*, t. IV, p. 233-240.

CHAPITRE II

La Psychologie de la conversion

Les théologiens ne peuvent que faire bon accueil aux études psychologiques qui tendent à montrer le mystérieux travail accompli, peu à peu ,dans les âmes en quête d'idal, et les étapes successives qui les ramènent à Dieu (1).

Mais pour apprécier la portée exacte des faits et déterminer la valeur des arguments qu'on en tire, il ne faut jamais perdre de vue la notion catholique de la conversion et des actes qui la préparent, telle que l'entend l'Eglise et telle que l'explique la théologie.

La question, en effet, a été bien nettement tranchée; car elle n'est pas distincte du grand problème de la justification, faussé par le protestantisme et résolu par le Magistère suprême avec une admirable précision.

On pourrait, il est vrai, appeler conversion

(1) Il faut recommander, comme particulièrement utiles et intéressants :

. P. Th. MAINAGE, O. P. *Introduction à la psychologie de la conversion*, Paris, 1913.

La Psychologie de la conversion, Paris, 1915.

Ad. RETTÉ, *Notes sur la psychologie de la conversion*. Paris, 1914.

le passage de l'infidélité à la foi seule, séparée de la charité. L'hypothèse n'est pas insoutenable, certains théologiens ayant pensé, en effet, que la vertu de foi peut être infusée avant la grâce sanctifiante, de même que l'acte de foi précède l'infusion de la grâce. En fait, en est-il ainsi? Une fois conférée par la justification, la foi persévère, et il faut un acte d'infidélité pour l'arracher de l'intelligence, lors même que la charité disparaît devant le péché mortel ; mais, quand l'infidèle se dispose au salut, son esprit est-il assez préparé, capable de porter la noble vertu de foi, si son âme ne possède pas déjà la grâce sanctifiante? Quoi qu'il en soit des possibilités abstraites, nous estimons que, dans les conditions concrètes de la vie, les généreux qui se décident à croire définitivement arrivent aussi aux pratiques chrétiennes. La conversion proprement dite n'est donc pas autre chose que cette « justification » dont s'occupent les conciles.

Le protestantisme est tombé, à ce sujet, dans trois graves erreurs. La première concerne l'essence même de la conversion qui, d'après les novateurs, ne serait point un changement foncier dans l'âme du converti, mais une simple faveur extérieure de Dieu, jetant un voile sur les laideurs de l'homme sans les laver, les purifier, les effacer. La seconde erreur a trait aux dispositions qui précèdent la conversion, parce

qu'on prétend qu'aucune n'est indispensable ou que la foi toute seule suffit. La troisième se rapporte à la certitude et à l'évidence du fait de la conversion, en ce sens que, non seulement le fidèle peut constater son état intérieur, mais qu'il est tenu de croire que Dieu l'a justifié.

L'Eglise, en réfutant tous ces points, a indiqué les principes d'après lesquels doivent se résoudre les divers problèmes soulevés de nos jours (2).

Nous croyons donc faire œuvre d'actualité en rappelant les enseignements traditionnels sur l'essence même de la conversion, sur les actes indispensables qui constituent précisément cette psychologie de la conversion, sur la surnaturalité de ces actes et le caractère mystérieux qui les rend inaccessibles à l'expérience religieuse.

I

RÉSUMÉ DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE TOUCHANT LA CONVERSION

Si tous les protestants s'accordent à expliquer la conversion sans un changement radical dans l'âme et sans un don infusé par Dieu, leurs théories sont, par ailleurs, incohérentes

(2) Cf. nos *Tractatus dogmatici*, t. II, *de Gratia*.

ou contradictoires. Pour Luther, la justification consiste simplement à croire que Dieu a remis les péchés ; pour d'autres, c'est une fiction légale en vertu de laquelle Dieu consent à ne pas nous imputer nos fautes personnelles, ou bien nous communiquer une vie nouvelle qui régénère et purifie. Certains exégètes protestants de nos jours confessent que la justification implique une rénovation intérieure, mais ils ne vont pas jusqu'à reconnaître un principe surnaturel de vie et d'opérations (3).

Quant aux philosophes de l'*expérience religieuse*, William James et ses disciples, ils désignent sous le nom de conversion tout changement psychologique dans les habitudes et le genre de vivre, qu'il s'agisse des « morphinomanes » ou des saints de l'Eglise.

L'Ecriture avait déjà réfuté tous ces vains systèmes. Elle nous représente la conversion comme une *nouveauté de vie* et une transformation de nous-mêmes qui rajeunit notre âme et notre esprit : RENOVAMINI *spiritu mentis vestrae... in* NOVITATE *vitae ambulemus* (4) ; comme une seconde *création* qui nous enracine dans

(3) Pour avoir une idée des diverses théories, on pourra consulter : CALVIN, *Instit.*, lib. III, c. II, §§ 2, 3. 22 ; LITCHTENBERG, *Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1877, 1882, art. *Justification* ; LIDDON, *Analysis of Romans* ; SANDAY, *Intern critic. Comment. of Romans* ; pour étudier la doctrine de saint Paul, voir les ouvrages catholiques : TOBAC, *Le problème de la justification* ; PRAT, *La Théologie de saint Paul* ; P. LAGRANGE, O. P., *L'Epître aux Romains*.

(4) *Ephes.*, IV, 29 ; *Rom.*, VI, 4.

le Christ et nous établit dans le bien : *nova* CREATURA...; CREATI *in Christo Jesu in operibus bonis* (5), comme une seconde *naissance* tout immaculée qui nous donne le titre et la qualité d'enfants de Dieu : *ex Deo* NATI *sunt...;* RENATI *non ex semine corruptibili, sed incorruptibili... ut filii Dei nominemur et simus* (6). Ces termes des saintes Lettres désignent très clairement un changement profond dans le converti : création, naissance, nouveauté de vie comportent un principe surnaturel et permanent qui réside en nous, réforme et transforme l'âme et surélève ses facultés.

La tradition catholique a toujours considéré dans la conversion cette régénération merveilleuse qui nous divinise en quelque manière.

Déjà les Pères *Apostoliques* parlent de ce renouvellement intérieur. L'épître dite de Barnabé affirme que la rémission des péchés est une rénovation dans laquelle nous recevons une autre forme et comme une âme nouvelle, semblable à l'âme des enfants, en sorte que nous sommes reconstitués intégralement et créés derechef (7).

Les Pères *Apostoliques* insistent sur cette réalité divine de la justification. Saint Justin réfute l'erreur qui devait être reprise un jour par les protestants, et il reproche aux Juifs de se

(5) *Gal.*, VI, 15 ; *Ephes.*, II, 10.
(6) Evang. JOAN., I, 13; *I Petr.*, I, 123, *I Epist.*, JOAN., III, 1.
(7) Epist. BARNAB., VI, 11, XVI ; *P. G.*, II. 741, 773, 775.

tromper eux-mêmes et de tromper les autres en prétendant que Dieu se contente de ne pas imputer la faute aux pécheurs et les tient quittes, sans que leurs volontés et leurs âmes soient transformées (8).

Les Pères du quatrième siècle exaltent les merveilles de la conversion, qui se fait par la grâce, dans laquelle Dieu imprime en nous, pour ainsi dire, l'*effigie* de sa substance, *supremae substantiae effigiem* (9) en quelque sorte sa *figure* et ses traits, *divinam figurationem in nobis imprimens* (10).

Saint Augustin ajoute que Dieu, en nous justifiant, nous déifie : « *Qui autem justificat est qui deificat ; quia justificando filios Dei facit* (11). »

Saint Thomas montre, par la notion même de la conversion, que c'est une *transmulation*, un passage de l'état de péché à l'état de justice, et, partant, l'abolition même du péché, comme le passage du froid au chaud est l'exclusion nécessaire du froid, et que cette exclusion du péché est produite par une réalité surnaturelle qui nous rend purs et beaux aux yeux de Dieu, vraiment dignes de son amour. Sans

(8) S. JUSTIN, *Dial. cum Tryph.*, 141; *P. G.*, VI, 797.
(9) S. GREGOR. NYSSEN., Homil., I in verba : *Faciamus hominem....*, *P. G.*, XLIV, 273.
(10) S. CYRILL. ALEXANDR., *Homil. paschal.*, X, 2; *P. G.*, LXXVII, 617.
(11) S. AUGUSTIN, *Enarral. in ps.*, XLIX, 2; *P. G.*, XXXII, 566.

l'infusion de la grâce point de conversion complète (12).

Le concile de Trente recourt au même langage : C'est un passage par lequel l'homme est *transporté* (translatio) de l'état mauvais à l'état de grâce et d'adoption divine (13). Une définition très détaillée écarte toutes les formes de l'erreur protestante. La justification n'est point une imputation fictive, ni une simple faveur extérieure, mais elle comporte une réalité infusée par le Saint-Esprit et inhérente à nos âmes, la grâce sanctifiante (14).

Voilà, dans ses grandes lignes, la doctrine catholique de la conversion. C'est un renouvellement foncier de notre être, qui est préparé par des actes nombreux et qui consiste en une qualité permanente, appelée grâce *informante* par le concile de Vienne (15), grâce *inhérente* par le concile de Trente, comme l'image de Dieu imprimée en nous, un écoulement de son être, une participation de sa nature propre et de sa vie intime : *divinae consortes naturae* (16).

Une belle raison de saint Thomas explique toute cette économie. La conversion véritable restitue à l'homme l'amitié divine. Or,

(12) S. THOM., Ia-IIae. q. 113, aa, 1 et 2.
13) Sess. VI, cap. 4.
14) Can 11.
(15) DENZINGER, 483.
(16) *II Petr.*, I, 4.

l'amour du Seigneur est créateur et toujours efficace : il produit dans les êtres ce qu'il y chérit. Nos affections supposent un bien qui les attire ; notre cœur est indigent, et, s'il se complaît dans une créature, c'est que nous avons aperçu en elle un charme qui peut le satisfaire et le rassasier, au moins en partie : il est provoqué par la bonté et la beauté, ces deux séductions qui résument l'histoire de toutes les tendresses ; il ne les fait pas. Oui, pour nous, c'est l'objet qui ravit l'amour ; pour Dieu, c'est l'amour qui produit son objet. Quand le souverain Principe agit, ce n'est point pour acquérir une perfection, c'est pour nous communiquer la sienne; quand il nous aime, ce n'est point pour se procurer une jouissance qu'il ne trouverait pas dans son éternelle béatitude : heureux en lui seul et de lui seul, *in se et ex se beatissimus* (17), il ne se retourne vers nous que pour nous faire du bien. Dans l'ordre naturel, son amour cause ces réalités innombrables qui constituent l'univers ; dans l'ordre surnaturel, il produit ce monde infiniment plus beau, qui est la seconde création, la génération incorruptible, la vie nouvelle destinée à fructifier pour l'éternité (18). »

(17) Ia-IIae, q. 110, a. 1 ; I P., q. 20. a. 4; q. 44, a. 4. Cf. Conc. Vatic. Constit. *Dei Filius*, cap. 1.
(18) *Hors de l'Eglise point de salut*. 2e édition, p. 130.

II

LES ACTES INDISPENSABLES QUI CONSTITUENT LA PSYCHOLOGIE DE LA CONVERSION

De sa toute-puissance absolue, Dieu pourrait convertir les pécheurs sans aucune disposition préalable de leur part, et en un instant ; car la vertu de l'Infini, qui peut préparer subitement le sujet, peut de même introduire en lui sans sa coopération active la perfection et la vie. Ainsi Dieu pourrait infuser la grâce dans un pécheur endormi, qui se trouverait, à son réveil, efficacement orienté vers sa véritable destinée. La grâce par son pouvoir intrinsèque de régénération rectifierait l'âme et ses facultés, révoquerait l'affection au mal et tournerait l'être tout entier vers Dieu, principe et fin dernière. Mais le plan suave de la Providence est de régir ses créatures selon le mode particulier qui convient à chacune d'elles, sans violence et sans heurt, respectant les lois de la liberté autant et plus encore que celles de la nature. Puisque le propre de la liberté est de se mouvoir elle-même, la conversion ne se fera jamais sans un mouvement vital de notre esprit et de notre volonté : même quand la grâce est donnée dès le premier instant, comme dans les an-

ges, dans l'âme d'Adam, dans l'âme de Notre Seigneur, dans l'âme de la Sainte Vierge, la coopération personnelle n'a point fait défaut ; la science infuse permet à l'esprit de voir en un clin d'œil et au libre arbitre de se déployer dès le début (19).

C'est donc une loi surnaturelle que la conversion des adultes ne s'accomplisse pas sans un mouvement de leur libre arbitre : *In eo qui habet usum liberi arbitrii non fit motio a Deo ad justitiam absque motu liberi arbitrii* (20).

Le concile de Trente déclare que les adultes se préparent eux-mêmes à leur justification en *coopérant librement* à la grâce divine qui les prévient, les excite, les aide et sans laquelle l'œuvre du salut serait vaine (21). Tout en proclamant la nécessité de la grâce, le concile a soin de maintenir le facteur humain et d'affirmer la part de la volonté créée : sous la touche de l'Esprit-Saint le libre arbitre ne demeure pas inerte ou passif, il déploie ses énergies, il fournit son apport indispensable, il garde le pouvoir de résister même quand il coopère avec Dieu à l'œuvre de la régénération (22).

Le travail de la conversion relève d'une

(19) Cf. S. THOM., I. P., q. 62, a. 3; q. 95, a. 1, ad 3; III. P., q. 34, a. 2.
(21) Sess. VI, cap. 5.
(22) *Ibid.*, can. 4.

psychologie très vivante, qui met en jeu toutes les ressources de nos facultés spirituelles.

Tout d'abord, les actes nombreux qui préparent la foi et qui par étapes successives conduisent de la crédibilité à la croyance définitive, comme nous aurons à l'expliquer bientôt. Cette foi n'est pas l'aveugle confiance ou l'assurance absolue que les péchés nous sont remis, mais l'assentiment surnaturel aux vérités révélées par Dieu, Vérité première, qui ne peut ni se tromper, ni nous tromper (23).

L'acte de foi ne suffit pas tout seul à justifier, même quand il serait assez fort pour transporter les montagnes (24). L'Ecriture en signale d'autres qui doivent l'accompagner. La *crainte* surnaturelle est requise. « La crainte du Seigneur expulse le péché, car celui qui est sans la crainte ne pourra pas être justifié (25). » Puis, l'*espérance*, qui élève : « Celui qui espère dans le Seigneur sera guéri (26). » Ensuite, le *repentir*, condition du pardon. « Repentez-vous et convertissez-vous, afin que vos péchés vous soient remis (27). » Enfin, l'amour de Dieu, au moins un amour initial, qui tourne l'homme vers son principe et son terme; c'est pourquoi Notre-Seigneur a dit de

(23) *Conc. Trid.*, sess. VI, can. 12: *Conc. Vatic.*, cap 3 *De Fide.*
(24) *I Cor.*, XIII, 1.
(25) *Eccl.*, I, 27. 28.
(26) *Prov.*, XXVIII, 25.
(27) *Act.*, III, 19.

Madeleine : « Beaucoup de péchés lui sont remis, parce qu'elle a beaucoup aimé (28). »

Tels sont les actes qui constituent la véritable psychologie de la conversion : la *foi* montre Dieu, fin suprême et justice infinie disposant d'une puissance infinie pour châtier le pécheur. De là naît dans l'âme un sentiment de *crainte* salutaire; mais, en même temps apparaît la miséricorde inépuisable qui offre le pardon, et aussitôt surgit l'*espérance*. Selon la belle expression de saint Bernard (29), la crainte et l'espérance sont les deux pieds du Sauveur, que le pécheur doit baiser à la fois : la crainte, pour ne pas encourir la présomption; l'espérance, pour ne pas tomber dans le découragement. Mais, tandis qu'il baise ces deux pieds sacrés, il est touché de l'immense bonté qui l'accueille et il se prend à l'*aimer*, et, du même coup, il éprouve un vif sentiment de *regret* du passé avec un *ferme propos* pour l'avenir.

Ces divers mouvements de l'âme se suivent avec ordre, s'appellent avec suavité, s'enchaînent avec harmonie. Dès que le converti a fait l'acte de foi, il se rend compte du châtiment effroyable qu'il a mérité et il conçoit cette crainte qui est le commencement de la sagesse.

(28) LUC., VII, 47.
(29) S. BERNARD., serm. VI, *in Cantic*, n°s 6-9; *P. L.*, CLXXXIII, 805. 806.

Il n'en reste pas là, car il voit la miséricorde et il espère ,il voit la bonté et il aime, il voit le mal fait à son âme et l'injure faite à Dieu par le péché, et il se repent avec la promesse de ne plus retomber. Voilà les six actes principaux que comprend le travail intégral de la conversion : la foi, la crainte, l'espérance, l'amour initial, le repentir et le ferme propos (30).

Cette psychologie, déjà très finement esquissée par saint Thomas, est reprise par le concile de Trente. « Les adultes se disposent à la justice tandis que, excités et aidés par la grâce divine et après avoir conçu la foi *ex auditu* (*Rom.*, x, 17), ils se tournent vers Dieu par un mouvement de leur âme. Tout d'abord, ils doivent *croire* tout ce que Dieu a révélé et promis, et croire spécialement que le pécheur est justifié par Dieu au moyen de la grâce et de la rédemption qui est dans le Christ Jésus : (*Rom.*, III, 24). En même temps qu'ils se reconnaissent pécheurs, la *crainte* de la justice divine les frappe et les remplit d'un sentiment salutaire, et, se retournant vers la considération de la miséricorde céleste, ils sont relevés par l'*espérance*, dans la confiance que Dieu leur sera propice à cause de Jésus-Christ. C'est ainsi qu'ils commencent à *aimer* Dieu comme source de la justice, et par là même ils sont portés à un mouvement de

(30) Cf. S. THOM., Ia-IIae, q. 113, a. 4-6.

haine et de détestation de péché, à cette pénitence qu'il faut déjà faire avant la réception du baptême (*Act.*, II, 28). Enfin, ils se *proposent* en recevant le sacrement, de commencer une vie nouvelle et d'observer les préceptes de Dieu (31). »

Tous ces actes doivent-ils être explicites? Il est manifeste que l'acte de foi, commençant l'œuvre du salut et ouvrant toute la série qui va suivre, ne saurait être suppléé par un autre. Quant à l'acte d'espérance, il pourra parfois être contenu dans un acte supérieur et plus vaste qui l'affirme et le prolonge sans limite. Le procédé normal est que le repentir et le ferme propos soient bien caractérisés; car la justice réclame que l'offense ne soit remise qu'à celui qui demande expressément pardon pour le passé et s'engage expressément pour l'avenir. Dans l'hypothèse cependant où l'on n'aurait pas souvenance de telle faute passée, le repentir pourrait se faire équivalemment par un acte qui l'implique et le continue. Il ne semble pas, d'autre part, que l'amour de Dieu puisse être suppléé par un acte plus noble, parce qu'il est la disposition suprême qui prépare le retour à Dieu (32).

Nul besoin, assurément, que les convertis se

(31) Sess. VI. cap. 6.
(32) Voir les Commentateurs de S. THOMAS, *in* Ia-IIae, q. 113, a. 4 et 5.

rendent compte de ces opérations de leur âme ou qu'ils en instituent l'analyse : le progrès intérieur peut se faire et se poursuivre infailliblement à leur insu; de même que le charbonnier et le laboureur accomplissent les actes de l'entendement sans les soupçonner et passent par les détours d'une rigoureuse et parfois subtile logique sans en avoir étudié les lois. Mais l'analyse théologique les découvre dans le travail de la justification ; et faire la psychologie complète de la conversion c'est expliquer comment l'homme est amené à ces actes de foi, de crainte, d'espérance, d'amour initial, de repentir et de ferme propos.

III

LA SURNATURALITÉ DE CES ACTES

Le concile de Trente, en même temps qu'il signale les étapes qui conduisent à la justification, déclare que le début du salut est dû à la grâce prévenante, sans aucun mérite de notre part (33), et il définit qu'il nous est impossible, sans l'inspiration prévenante et le secours de l'Esprit-Saint, de croire, d'espérer, de nous repentir, comme il faut, pour que la grâce de

(33) Sess. VI, cap. 5.

la justification nous soit conférée (34). C'est, d'ailleurs, l'application de cette doctrine générale, déjà consacrée par le second concile d'Orange, que tout acte *salutaire*, même l'acte initial, *initium salutis*, est surnaturel et procède de la grâce. On appelle actes *salutaires* ceux qui se rapportent au salut, ou comme préparation nécessaire, tels les actes qui précèdent la justification, ou comme fruits de la justification elle-même, tel le mérite proprement dit. Les semi-pélagiens confessaient que l'acte salutaire méritoire est surnaturel et requiert l'aide du Saint-Esprit, mais ils attribuaient aux énergies de la nature l'acte initial qui commence l'œuvre de la conversion. L'Eglise a défini que la phase initiale, aussi bien que le progrès et la consommation, *sicut augmentum ita etiam initium fidei*, est un don de la grâce, *per gratiae donum* (35).

Si cela est manifeste pour la foi proprement dite, la crainte, l'espérance, l'amour, le repentir et le ferme propos, en est-il de même de tous les actes qui préparent l'esprit à croire? La réponse complète suppose au moins une rapide analyse de l'acte de foi (36).

Le chemin de la croyance est marqué par

(34) Can. 3.
(35) Conc. Arausic. II, can. 5 et ss.; DENZINGER, 178, ss.
(36) Cf. Notre livre : *Réponses théologiques*, « Analyse de l'Acte de Foi », « Foi et Révélation », « Les Concepts dogmatiques », Paris. Téqui, nouvelle édition.

de nombreuses étapes. Il est des esprits qui se contentent d'une étude purement historique de la religion chrétienne, sans prendre parti, restant dans le doute absolu ou dans l'indifférence complète. Puis, vient l'attitude bienveillante des sympathiques, estimant que le christianisme se présente avec des titres sérieux de créance et qu'il ne serait pas imprudent de l'embrasser : ce n'est qu'une adhésion assez flottante et qui ne sort pas du domaine de l'opinion. On peut arriver ensuite à se convaincre spéculativement que le fait de la révélation est démontré, que la religion est vraie et qu'il faudrait la suivre, sans se dire encore pratiquement : je me rends et je crois. Ce n'est encore que la crédibilité. Enfin, l'étape des généreux qui disent : C'est fait ; tout compté et tout pesé, je dois croire et je croirai. Deux actes sont intervenus : le jugement pratique : il faut croire : *hic et nunc est credendum*, et le commandement efficace : crois donc, *crede*.

Il est convenu d'appeler cette phase la *crédendité* (de *credendum* comme *crédibilité* de *credibile*), terme qui traduit très exactement la réalité théologique.

Ce *oui* sincèrement prononcé, se produit infailliblement l'acte définitif : je crois.

Quel est l'apport du facteur surnaturel dans cette série d'opérations mentales? La grâce, évidemment, n'est point requise pour l'assenti-

ment vague qui reste encore dans l'état d'opinion, et partant dans l'ordre naturel. Elle n'est pas absolument indispensable pour l'assentiment certain, mais purement spéculatif : je vois qu'il faudrait croire. La raison, en effet, peut démontrer avec certitude l'existence du miracle, le fait de la révélation, et, une fois qu'elle a constaté avec évidence l'intervention d'une cause supérieure à toute la nature créée, elle peut se dire à elle-même : Je dois croire une religion dont l'origine est attestée par des faits divins, signes certains d'une vérité certaine : « *Ratio*, DECLARAT *evangelicam doctrinam mirabilibus quibusdam signis tamquam* CERTIS CERTAE VERITATIS ARGUMENTIS *vel ab ipsa origine emicuisse* (37). » Il n'est donc pas absolument nécessaire d'un secours divin pour un jugement spéculatif que l'esprit ne peut récuser sans pécher plus ou moins contre l'évidence (38). Toutefois, dans la pratique, si cet acte est fait avec des dispositions sincères et durables, il y aura lieu de penser que la grâce est intervenue pour corriger la volonté et l'esprit, et leur imprimer leur véritable orientation. En tout cas, il faut certainement attribuer au fac-

(37) LEO XIII, encyclic. *Æterni Patris*, 4 Augusti 1879; *Acta Leonis* PP. XIII, vol. I. p. 261.

Cf. P. LAGAE, O. P. *Revue Thomiste*, juillet et septembre 1910; P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *De Revelatione*, t. I, sect. IV.

(38) Pour cette question et pour la réfutation de l'opinion contraire, voir le P. GARRIGOU-LAGRANGE, *op. cit.*, et *Revue Thomiste*, octobre-décembre 1918.

teur surnaturel les actes de crédendité, c'est-à-dire le jugement pratique et le commandement efficace; parce qu'ils sont infailliblement liés avec l'assentiment de foi, qui, lui, est essentiellement l'œuvre de la grâce divine (39).

On doit donc confesser la surnaturalité des trois derniers actes qui entrent dans l'analyse de la foi : le jugement pratique : *est credendum;* le commandement définitif : *crede;* l'acte de la croyance ou l'adhésion de foi . *credo.*

Dans l'esprit cette grâce est une *illumination*, dans la volonté une *inspiration*, selon la terminologie du second concile d'Orange (40).

Essayons de pénétrer davantage dans cette analyse. Le travail de l'intelligence comporte quatre éléments : l'*idée*, qui est le principe de la connaissance; le *verbe mental* ou concept intérieur, qui en est le terme ; l'*acte* lui-même, c'est-à-dire l'assentiment aux vérités révélées , la *lumière* d'en haut qui éclaire l'esprit et le fait adhérer.

L'idée peut être parfois infusée par Dieu, comme dans la foi d'Adam, et dans certaines visions des saints ; mais, d'ordinaire, elle est acquise. Puisque notre connaissance des mystères n'est pas intuitive mais abstractive et ana-

(39) Cf. *Réponses théologiques*, p. 71 ; JEAN DE S. THOMAS, *Curs. Theol.*, édit. Vivès. t. VI. p. 762, ss; notre livre *De Gratia.*

(40) Can. 7; DENZINGER. p. 180.

logique, elle peut se faire au moyen de nos idées propres sous l'influence du rayon divin. Si dans la prophétie les connaissances naturelles du voyant peuvent être dirigées par la lumière d'en haut pour représenter l'avenir (41), à plus forte raison les notions de nature et de personne que notre activité mentale s'est déjà formées pourront-elles entrer comme éléments dans cette proposition de foi : en Dieu il y a trois personnes et une seule nature.

Le concept ou verbe intérieur doit être surnaturel (42), parce qu'il est le fruit de l'adhésion de foi qui est essentiellement surnaturelle; à cause de son objet, la vérité divine ; à cause de son motif, l'autorité de Dieu révélateur ; à cause de son principe, la lumière infuse.

Cette lumière dérivée directement de Dieu, auteur du salut, pénètre l'assentiment intérieur et lui communique une fermeté absolue.

Dans la partie affective, la grâce est une *inspiration* qui incline et ébranle la volonté. Ici tout est surnaturel : la motion est surnaturelle, puisqu'elle est la touche propre de Dieu; l'acte est surnaturel, puisqu'il procède immédiatement de l'influx inspirateur et qu'il tend vers Dieu, source de la grâce et fin suprême du salut.

Ces mouvements d'illumination et d'inspira-

(41) Cf. S. THOM., qq. disp. *De Verit.*, q. 12, a. 7, ad 3.
(42) Cf. *Curs. Philos. Thomist.* t. IV, p. 136, 137.

tion que nous venons de signaler dans la foi se prolongent et se renouvellent sous une autre forme dans les actes de crainte, d'amour, de repentir, de ferme propos, qui constituent, nous l'avons montré, l'œuvre intégrale de la justification.

IV

SI L'ON PEUT CONSTATER LA SURNATURALITÉ DE LA CONVERSION; CONSÉQUENCES POUR L'APOLOGÉTIQUE

Pour établir avec certitude qu'il y a eu dans tel cas véritable conversion, il faudrait prouver que l'homme a fait les actes requis de foi, de crainte, d'espérance, d'amour, de repentir, de ferme propos, et qu'il les a faits d'une manière surnaturelle, salutaire et méritoire,. Mais est-il possible de constater le surnaturel dans l'âme?

Le concile de Trente a précisé trois points contre les protestants : 1° l'homme n'est pas tenu de croire qu'il est en état de grâce; 2° ce n'est point par une telle persuasion qu'il est justifié ; 3° personne, à moins d'une révélation spéciale, ne peut savoir d'une certitude de foi s'il est en état de grâce (43).

L'Eglise n'interdit pas aux théologiens de

(43) Sess. VI, cap. 9 et can. 13 et 14.

chercher d'autres précisions. Ambroise Catharin estime que nous pouvons constater l'état de grâce, non pas de la certitude de foi, mais de la certitude d'une conclusion théologique, comme des effets certains on déduit l'existence de la cause, Celle théorie a été reprise de nos jours sous une forme analogue (44).

André Véga et quelques autres théologiens pensent qu'on peut avoir de l'état de grâce une certitude physique, comme celle de notre existence, ou, au moins, une certitude morale comme celle qui porte sur les faits historiques (45).

Saint Thomas résume ainsi l'enseignement traditionnel : 1° par *révélation*, Dieu peut faire connaître parfois à ses privilgiés qu'ils jouissent de son amitié, afin que cette certitude les soutienne et les encourage dans les grandes œuvres qu'ils entreprennent pour sa gloire ; 2° d'une *certitude absolue*, en dehors de la révélation, personne ne peut savoir s'il est en état de grâce, parce que la présence de Dieu en nous échappe à notre observation; 3° nous pouvons *conjecturer* que nous sommes agréables à Dieu, si nous n'avons conscience d'aucun péché mortel et si nous éprouvons dans le service du Seigneur une douceur intérieure, qui ne

(44) Cf. P. GAUCHER, *Le signe infaillible de l'état de grâce*, 1907.

(45) Cf. A. VEGA. lib. IX *in conc. Trident.*, cap. XLV.

peut être que l'effet et le signe d'un don surnaturel (46).

La plupart des théologiens, surtout à notre époque, adoptent ces sages conclusions du Docteur Angélique (47).

Reprenons les arguments du Maître. La certitude de l'état de grâce en dehors de la révélation ne peut nous être donnée ni par la connaissance infaillible de la cause ni par la connaissance infaillible des effets. La cause propre de la grâce, c'est Dieu dans sa vie intime, laquelle ne nous est dévoilée que par la vision intuitive. Il faudrait donc voir Dieu face à face pour constater en nous la présence qui sanctifié. Quant aux effets, qui peut dire infailliblement qu'ils sont surnaturels? Nous ne les découvrons que par leurs manifestations extérieures et par l'intermédiaire du phénomène sensible. La psychologie de ces actes n'est pas autre pour nous que la psychologie commune de l'acte humain, laquelle doit recourir au procédé abstractif, condition de la connaissance dans la vie présente. Notre mode normal de connaître ici-bas, qui est de remonter du visible à l'invisible, du sensible au spirituel, ne saurait nous conduire ni à l'intuition ni au concept propre du surnaturel ou du divin.

(46) S. THOM., Ia-IIae, q. 112, a. 5.
(47) Cf. VAN DER MEERSCH, *Tractatus de divina Gratia*. Bruges, 1910, n. 199.

Il est bien de foi que les sacrements confèrent infailliblement la grâce aux sujets bien disposés (48), mais avons-nous constaté infailliblement l'intention du ministre et les dispositions indispensables pour écarter les empêchements à la grâce : *non ponentibus obicem?*

Les paroles de saint Augustin sont toujours à méditer : « Si grande que soit la justice de l'homme, il doit toujours se demander s'il n'y aurait pas en lui quelque chose qu'il ne voit pas et qui mérite d'être blâmé. *Quantalibet enim jusititia sit praeditus homo, cogitare debet ne aliquid in illo, quod ipse non videt, inveniatur esse culpandum* (49). »

Ceci, d'ailleurs, n'est qu'un écho de la parole de saint Paul : « *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum* (50). »

Toutefois, la *conjecture* dont parle saint Thomas peut approcher d'une certitude morale au sens large, qui suffit à tranquilliser et permet à l'homme de se considérer comme l'ami de Dieu, de recevoir les sacrements de son amour et de se dire son enfant.

Si l'âme éprouve une véritable saveur dans les choses divines, si elle méprise les vanités mondaines, si elle sent un désir ardent de plaire à Dieu en tout et de tout accepter plutôt

(48) Conc. Trident., sess., VII, can. 6.
(49) S. AUGUSTIN. *De perfect. just.*, c. XV, n. 33; *P. L.*, LXVI, 309.
(50) *I Cor.*, IV, 4.

que de se séparer de Lui, c'est un indice qu'elle a été mise en harmonie avec Dieu et pour ainsi dire au niveau de Dieu par la grâce de la justification. C'est déjà plaire à Dieu que de trouver son plaisir en Dieu. L'important est de savoir si véritablement Dieu nous plaît, et nous pouvons le conclure de l'observance de ses commandements, de même que la preuve de l'amour est la pratique des œuvres : « *Probatio ergo dilectionis, exhibitio est operis* (51). »

On voit les conséquences de cette doctrine par rapport à l'apologétique.

En dehors des conversions *miraculeuses*, dont le caractère surnaturel s'affirme de lui-même, comme les autres *facta divina* dont parle le concile du Vatican (52), la surnaturalité des conversions échappe à notre expérience et à notre expérimentation et ne saurait être démontrée ou constatée avec une certitude absolue.

Dès lors, la prudence et la réserve s'imposent à l'apologiste catholique pour apprécier les autobiographies des convertis. Puisque l'œuvre définitive est due à la grâce, c'est-à-dire à l'illumination et à l'inspiration du Saint-Esprit, et que cette grâce ne tombe pas sous nos moyens d'observation, il ne nous est pas possi-

(51) S. GREGOR. M. *Homil.* XXX, *in Evang.* n. 1; *P. L.*.. LXVI, 1220.

(52) « *Facta scilicet divina* atque imprimis *miracula* et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter demonstrent, divinae revelationis sunt signa certissima et omnium intelligentiae accommodata. »

ble de déterminer psychologiquemnet si la conversion surnaturelle a eu lieu, ni à quels moments elle s'est opéreé, ni quels sont les motifs suprêmes qui l'ont amenée. Il faudrait, en effet, pour saisir ces motifs, atteindre en eux-mêmes les actes de foi, de crainte, d'espérance, d'amour, de repentir, de ferme propos, tels qu'ils sont sous la motion de l'Auteur surnaturel, ce qui demanderait la vision intuitive.

Mais, de même que l'on peut conjecturer l'état de grâce par des signes extérieurs, ainsi pourra-t-on par un ensemble de faits concordants, *conjecturer* que la conversion a été vraiment surnaturelle, préparée par telle série de circonstances providentielles, aidée par tels motifs de crédibilité.

Ainsi compris et expliqués, les faits très intéressants que relatent ces autobiographies fournissent de très hautes probabilités, qui donnent à réfléchir et sont de nature à impressionner fortement tous les esprits sincères.

Voilà dans quel sens le théologien pourra utiliser toutes ces études qui ont trait à la psychologie de la conversion ou à la psychologie des convertis. C'est bien ainsi, sans doute, que les entendent leurs auteurs.

Quoi qu'il en soit des modes innombrables dont le Dieu miséricordieux amène les conversions, toutes se terminent dans une amitié et une intimité qui fait que notre cœur est avec

Dieu et que Dieu est avec nous : « O Père des miséricordes, s'écrie à ce propos saint Bernard, ô Père des malheureux, pourquoi mettez-vous votre cœur auprès de nous? Ah! je le sais, je le sais; là où est votre trésor, là aussi est votre cœur. Quelle est donc notre dignité, si nous sommes votre trésor (53)! »

Cap. 3 *de Fide*; DENZINGER, 1790.

(53 « O Pater misericordiarum, o Pater miserorum! quid apponis erga eos cor tuum? Scio, scio : ubi est thesaurus tuus, ibi est cor tuum. Quomodo ergo nihil sumus, si thesaurus tuus sumus? » S. BERNARD., *Serm.* V *in Dedicatione Ecclesiae*, n. 4; *P. L.*, CLXXXIII, 531.

TROISIÈME PARTIE

ÉTUDES ASCÉTIQUES ET MYSTIQUES

CHAPITRE PREMIER

Vertus actives et vertus passives, vertus naturelles et vertus surnaturelles

L'américanisme et le modernisme ne se sont pas cantonnés sur le terrain spéculatif et doctrinal ; ils ont prétendu réformer entièrement la morale et l'ascétisme religieux. On connaît la théorie de ce brave ecclésiastique allemand qui trouve que la spiritualité antique est « démodée » et qu'il faudrait la remplacer par la promenade, le billard, les quilles, les lawn-tennis, le canotage. Il prétend que tout cela donnerait au clergé beaucoup plus de souplesse, en développant en lui le sentiment de la personnalité et le rendrait plus apte à réaliser l'idéal de la perfection chrétienne. Puis, pour étudier ce nouvel ascétisme, il recommande à ses confrères qui jusqu'alors se sont nourris de l'*Imitation* et de Rodriguez, le *Catéchisme des exercices physiques*, de Siebert, et *La gymnastique en chambre*, de Schreben (1).

(1) P. WEISS, O. P. — *Le péril religieux*, traduit de l'Allemand par l'abbé Louis COLLIN, pp. 315-316. — Lethielleux.

Il faut donc, de nos jours, dit-on, accorder une importance capitale à tout ce qui favorise le déploiement de l'activité humaine. Les vertus de notre époque sont celles qui mettent en jeu cette activité, qui donnent plus de relief au caractère propre de chaque individu et par là accentuent et fortifient davantage la personnalité. Voilà les vraies vertus actives. Celles que prônent les vieux ascètes, comme l'humilité, l'obéissance le renoncement, l'esprit de sacrifice et d'immolation, parce qu'elles maintiennent l'homme dans son néant, paralysent ses forces, compriment son élan, lui imposent une contrainte qui arrête ses énergies : vertus passives ! Bonnes pour des civilisations nouveau-nées, elles ne sont plus de mise à notre époque de liberté, où l'homme a acquis la pleine conscience de son autonomie et où il faut surtout développer la personnalité et l'esprit d'initiative. Voici, enfin, le règne des vertus actives et des vertus sociales.

Léon XIII avait déjà fait justice de ces théories, en condamnant l'américanisme (2). Mais elles sont vivaces; revenues à la mode, Pie X a cru devoir les combattre encore, les dénoncer comme entièrement erronées, étrangement pernicieuses (3).

(2) Lettre au cardinal GIBBONS, 22 janvier 1899.

(3) « Haec sane doctrina mirum quantum fallaciae habet et exitii. » Exhortation au clergé catholique, 4 août 1906.

Il est donc opportun d'en reprendre l'examen et de rappeler à ce sujet les enseignements des Souverains Pontifes et ceux de la Théologie.

Avec ce sens thomiste qu'il possédait à un si haut degré, Léon XIII écrivait : « De vertu vraiment passive, il n'en existe pas et il n'en peut pas exister (4). » Il faut dire, au contraire, que la vertu, toute vraie vertu, « est le triomphe de l'activité, c'est une bonté entreprenante, une énergie féconde en œuvres et en résultats (5). »

Le mot lui-même éveille et porte en lui l'idée d'énergie et de force. « Vertu » a signifié d'abord ce qui est le propre de l'homme, la virilité, le courage : *virtus a viro* (6). La vaillance qui se manifeste sur les champs de bataille, voilà la vertu du guerrier; il en faut une aussi dans la lutte plus obscure, non moins difficile, qu'exige la pratique du devoir : c'est la vertu qui fait l'homme de bien.

Ainsi, la vertu désignera cette vaillance qui nous arme contre le mal, nous aide, nous incline, nous pousse à bien agir. Pour assurer cette pleine victoire du bien, elle doit réaliser deux choses : rendre l'homme bon en lui-même et rendre son acte bon. *Virtus est quae bonum reddit habentem et opus ejus bonum*

4) Lettre au card. GIBBONS.
(5) P. JANVIER, Carême 1906, 1re conférence.
(6) Voir à ce propos CICÉRON *Tuscul.*, liv. II. — LACTANCE *De Optific. Dei*, c. XII, *P. L.*, VII, 57.

reddit (7). Elle est cette qualité heureuse qui fait que l'homme devient, par excellence, une personne de qualité ; arrive au sommet d'une aristocratie préférable à l'aristocratie du nom et du sang (8).

Etre vertueux, c'est être bon.

Certaines qualités sont, pour ainsi dire, statiques, décoratives, destinées principalement à orner, à perfectionner. La vertu, elle, est née pour l'action. Elle est sans doute, l'habitude qui nous pare, nous embellit, parce qu'elle nous rend bons ; mais elle est avant tout l'énergie qui nous fait opérer le bien et qui produit comme fruits spontanés les actes excellents : *De ratione virtutis humanae est quod sit habitus operativus* (9).

La nature même de la vertu, c'est donc d'être une force qui pousse à l'action. Elle est toute faite d'activité. Elle n'est point comme une lyre très riche, mais muette, qu'aucune main ne vient toucher ; essentiellement sonore, elle a besoin de vibrer; elle n'est point comme un glaive de luxe qui reste toujours dans le fourreau d'argent, ni comme un navire aux puissantes hélices qui stationne toujours au port. Le mouvement, la lutte, l'action, la fécondité, voilà sa vie.

(7) ARISTOT., *II Ethic.*, c. VI; S. THOMAS. Ia IIae, q. 55. a. 3.
(8) P. JANVIER. *loc. cit.*
(9) S. THOM., Ia IIae q. 55. a. 2.

C'est ainsi que l'entendent les philosophes et les Pères de l'Eglise. Cicéron conçoit la vertu comme une activité, une faculté d'action, *actuosa* (10). Pour saint Augustin, elle est l'habitude qui agit et fait agir chaque fois qu'il en est besoin ; si elle n'agit pas, c'est que l'acte n'est pas nécessaire, mais même alors elle est une capacité d'action, et elle peut agir (11).

De même pour saint Ambroise, faire la peinture de la vertu, c'est décrire la fécondité, la beauté des œuvres, tandis que l'image du vice c'est la laideur et la stérilité. (12).

Une vertu passive est un non-sens. Est-il concevable que la perfection et le couronnement d'une faculté agissante soient la passivité et l'inertie? Or, la vertu est bien cela, le complément de nos facultés d'opération. « La vertu, répète Léon XIII après saint Thomas (13), implique une perfection de la puissance ; or, la *fin de la puissance est l'acte*, et l'acte de vertu n'est autre chose que le bon usage de notre libre arbitre. »

Si l'énergie appartient à toute vertu, elle est particulièrement mise en œuvre dans les vertus prétendues passives. Loin de nous, certes, l'intention de discréditer les vertus extérieures et

(10) *De natura Deorum*. c. I.
(11) « Ipse est habitus quo aliquid agitur cum opus est; cum autem non agitur potest-agi, sed non est opus. » *De bono conjugali*, c. XXI, I, *P.L.*, XL, 390.
(12) S. AMBR., lib. *De Isaac*, c. VII ; *P. L.*, XIV, 525.
(13) S. THOMAS, IIa IIae, q. 56, a. 2.

sociales ; nous les croyons nécessaires et nous n'admettons pas que le chrétien et l'ascète puissent s'en désintéresser. Mais, demandent-elles autant de force, et développent-elles aussi bien la vraie individualité et la vraie personnalité que les vertus évangéliques de renoncement, de sacrifice et d'obéissance? C'est avant tout la vaillance qui caractérise ces dernières. La force a un double rôle : soutenir et attaquer. Soutenir, résister, malgré l'épreuve et le temps, c'est l'acte le plus difficile et le plus héroïque (14). Nos vertus tant calomniées sont faites pour ce rôle, pour la plus noble des résistances.

Quels assauts ont-elles à soutenir? L'assaut le plus violent, le plus universel, le plus prolongé, car elles doivent faire opposition à la plus grande, à la plus tyrannique puissance qui règne dans le monde. Les véritables rois de l'humanité, ce sont les trois concupiscences stigmatisées par l'apôtre saint Jean; celle des richesses, celle des plaisirs, celle des honneurs (15). Rien ne s'accomplit ici-bas que sous leur inspiration et avec leur concours, et leur histoire se confond pour ainsi dire avec celle de ses crimes, de ses vices et de ses hontes. Le comble de l'énergie, c'est de leur résister ; la plus excellente des victoires, c'est de les terras-

(14) S. THOM., Ia IIae, q. 123, a. 6. — «*Et ideo principalior actus fortitudinis est sustinere id est immobiliter sistere in periculis, quam aggredi...* »

(15) *I Epist.* JOANN., II, 16.

ser. Voilà le prodige des vertus évangéliques. Le monde entier avait plié sous l'assaut des trois convoitises ; ces vertus ont su les braver et les dompter.

Les vertus de détachement, d'abnégation, de sacrifice, de chasteté se sont dressées contre la concupiscence des yeux et la concupiscence de la chair ; l'humilité, l'obéissance, contre le géant qui est l'orgueil de la vie.

Résister de la sorte, ce n'est point abdiquer sa personnalité, c'est en garantir le complet épanouissement. Pour rester pur, modeste, renoncé, malgré toutes les tentations intérieures et toutes les séductions du dehors, il faut un ensemble d'énergies qui assurent à l'homme la pleine possession de lui-même et attestent le suprême triomphe de sa liberté.

Mais ces vertus ne se contentent pas de résister, elles ont le second rôle de la force, l'attaque (16). Elles n'ont pas craint de se mesurer avec la triple puissance du mal ; elles l'ont assaillie directement pour la réduire en servitude : c'est l'insigne victoire du christianisme. Les saints, grâce à elle ont vaincu le monde, sont devenus les vrais grands hommes, les vrais héros de l'humanité.

Ce qui fait encore la gloire de notre civilisation, c'est la force de ces vertus. Si nous

(16) « Cum fortitudo habeat duos actus, scilicet sustinere et aggredi. » S. THOMAS, IIa IIae, q. 123, a. 10. ad. 3.

avons le culte de l'idéal, si nous savons faire passer la vie de devoir avant la vie des sensations et des appétits grossiers, avant la vie des affaires et des préoccupations égoïstes, c'est que nous avons été formés à l'école de l'Evangile, qui est celle du sacrifice et du désintéressement.

Un homme qui est assez maître de lui pour vaincre chaque jour les instincts pervers qui dominent les âmes serviles développe infailliblement son individualité dans ce qu'elle a de parfait et d'exquis.

La vertu même qu'on accuse de faire des esclaves, l'obéissance, conduit au triomphe de la personnalité. L'obéissance chrétienne n'est pas cette inertie, cette passivité dont un tyran peut user à son gré : elle ne se laisse mener que là où se trouvent la gloire et la perfection, c'est-à-dire au devoir. Partout où elle aperçoit l'avilissement et la honte, elle s'arrête, elle se dresse contre l'oppression dans une résistance qui a souvent enfanté le sublime. Les obéissants deviennent alors des martyrs, ces héros qui ont conquis l'admiration des siècles. Oui, c'est bien là le triomphe de la personnalité, l'attestation éclatante d'une volonté maîtresse d'elle-même, comme de l'univers, que rien ne peut briser, ni les menaces, ni les supplices, ni la mort. C'est l'apogée de la vaillance, l'énergie dernière, l'activité excellente qui sur-

passe tous les autres actes humains : *Martyrium inter caeteros actus humanos est perfectius secundum genere suum* (17).

L'obéissance évangélique bien comprise développe les ressources de l'individu et multiplie en quelque sorte ses facultés naturelles, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs. « Certains talents, isolés dans le monde, seraient demeurés nuls ou médiocres ; mis en contact avec d'autres talents, groupés avec eux par la direction de l'obéissance, ils se sont transformés, ont donné cinq pour un. Pourquoi l'enseignement officiel redoute-t-il l'enseignement de ces pauvres congréganistes qu'on dit si faibles d'esprit ? Ils ne sont pas tous des génies, on le sait bien, mais on sait aussi qu'en groupant les petits talents, les petites énergies, on arrive à cette formidable puissance qui étonne et fait trembler nos adversaires à notre époque comme à tous les âges. « Pour prétendre, dit Léon XIII, qu'il y a des vertus chrétiennes plus appropriées que d'autres à certaines époques, il faudrait oublier les paroles de l'Apôtre : « Ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils (19). » Le maître et le modèle de toute sainteté c'est le Christ;

(17) S. THOM., IIa IIae, q. 124, a. 3.
(18) *Les vœux de religion contre les attaques actuelles*, pp 58.59.
(19) *Rom.*, VIII, 29.

c'est sur Lui que doivent se régler tous ceux qui désirent trouver place avec les bienheureux. Or, le Christ ne change pas avec les siècles, mais il est le même aujourd'hui qu'il était hier et qu'il sera dans tous les siècles (20). C'est donc aux hommes de tous les temps que s'adresse cette parole : « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur (21). » Il n'est pas d'époque où le Christ ne se montre à eux comme s'étant fait obéissant jusqu'à la mort (22); elle vaut pour tous les temps cette parole de l'Apôtre : « Ceux qui sont disciples du Christ ont crucifié leur chair avec ses vices et ses concupiscences (23). »

Puisque ces vertus ont pour objet de dompter le pouvoir du mal, elles seront nécessaires aussi longtemps que règneront les trois convoitises. Serait-il vrai que celles-ci sont désormais éteintes, que notre siècle est à l'abri de leurs assauts? Hélas! il est trop manifeste que tout dans le monde prêche et agit pour elles. Le journal le roman, le théâtre, ne travaillent-ils pas trop souvent pour flatter la concupiscence de la chair, provoquer, entretenir des sensations toujours nouvelles, des jouissances toujours plus vives? Les affaires n'ont-elles pas agrandi la concupiscence des yeux? La politique et les

(20) *Hebr.*, XIII, 8.
(21) MATT., XI, 29.
(22) *Philipp.*, II, 13.
(23) *Galat.*, V. 24.

intrigues de toutes sortes ne prouvent-elles pas que notre siècle obéit autant et peut-être plus que les siècles passés à l'orgueil de la vie?

Eh bien, par cela même que notre époque est plus portée aux plaisirs et à l'oubli de l'idéal, les vertus évangéliques sont plus nécessaires que jamais. Le paganisme renaît dans la mesure où elles sont négligées, il recule dans la mesure où elles sont cultivées.

C'est là un fait d'expérience qui s'impose à tout observateur attentif. L'efficacité de ces vertus de renoncement par rapport à la société entière et pour la formation de l'individu, leur nécessité absolue à notre époque, ont été reconnues par les psychologues clairvoyants M. Paul Bourget écrivait à un journal : « Je ne crois pas que dans notre pays nous puissions nous passer, pour la formation de l'individu, de cette admirable organisatoin qu'est l'Eglise catholique. C'était l'avis de Balzac; il écrivait dans sa préface générale. « Le christianisme, et surtout le catholicisme, étant un système complet de répression des tendances dépravées de l'homme, est le plus *grand élément* d'ordre social. » Pour moi, cette phrase est la formule même de la vérité, et, d'ailleurs, par une contradiction, qui prouve qu'un bon esprit d'observation aboutit toujours au vrai sous toutes les formules, qu'est-ce autre chose que dit Mme Daniel Lesueur quand elle affirme

que « sans l'acceptation de la souffrance, de l'obéissance, de l'inégalité, de la discipline, on marche dans l'ombre de la mort? »

Concluons donc avec Léon XIII et Pie X : « Plût à Dieu qu'il y eût maintenant un plus grand nombre d'hommes à pratiquer ces vertus comme les pratiquaient les saints des temps passés qui, par leur humilité, leur obéissance, leur tempérance, furent puissants en œuvre et en parole, pour le grand profit, non seulement de la religion, mais encore de la société civile (24). »

*
* *

La doctrine américaniste se complète par une autre théorie sur les vertus naturelles et les vertus surnaturelles. Comme les vertus actives, les vertus naturelles doivent être cultivées de préférence; elles ont une efficacité spéciale pour former l'homme moderne, lui apprendre à se respecter et à remplir un rôle fécond dans la société.

Ces moralistes des temps nouveaux semblent méconnaître ou ignorer le dogme fondamental de la déchéance originelle. L'intégrité et l'honnêteté natives de l'homme sont hélas! une chimère. Nés avec cette fatale concupiscence qui

(24) LÉON XIII. Lettre au card. GIBBONS. — 22 janvier 1899; PIE X, Exhortation au clergé catholique, 4 août 1908.

est l'auxiliaire du mal et les mène trop souvent comme un troupeau vendu (25), les pauvres humains portent les misères et subissent une corruption dont la grâce seule peut les guérir. Ils n'arriveront pas à cet idéal complet des vertus naturelles s'ils ne sont aidés par les vertus surnaturelles du christianisme. Que réclame la vertu naturelle parfaite? Que faut-il pour être honnête homme dans le sens plénier que comporte ce glorieux titre? Il faut au moins observer les dix commandements dans leur intégrité. Et, de vrai, peut-on appeler vertueux quiconque blesse gravement l'une des prescriptions fondamentales du décalogue?

Or, pour rester fidèle à tous ces préceptes, pour éviter habituellement le péché mortel, résister aux tentations violentes qui ne peuvent manquer de nous assaillir, il faut que l'orientation de notre nature soit changée, que notre intérieur soit réformé, que notre être tout entier soit réparé et renouvelé ; en un mot, il faut la grâce sanctifiante (26). Celle-ci ne va point sans les vertus infuses, sa nécessaire parure, son inséparable cortège. C'est bien par elle-même qu'elle restaure et purifie l'essence de notre âme, mais elle ne rectifie et n'élève

(25) « Ego autem carnalis sum, venumdatus sub peccato. » *Rom.*, VII, 14.

(26) Nous avons exposé cette doctrine dans notre livre : *Hors de l'Eglise point de Salut*, ch. VI, et notre livre : *De Gratia*, q. II.

nos facultés malades que par des facultés nouvelles, infuses, les vertus surnaturelles. Partout donc où le décalogue est observé, la grâce est intervenue avec sa force divine, et si la vertu naturelle s'est épanouie dans toute sa fleur, c'est sous la chaleur et à la lumière des vertus infuses.

Nos adversaires oublient encore un autre principe, fondamental en Théologie. Dans l'état présent de l'humanité, où le surnaturel est notre unique vocation, les deux ordres, de la nature et de la grâce, sont si étroitement enchaînés qu'il est impossible d'être parfait dans l'un tout en restant étranger à l'autre. L'homme qui pratique la vertu naturelle au degré parfait est le modèle accompli de l'ordre naturel. Il n'est pas concevable qu'il soit resté en dehors de sa fin véritable ; il a dû posséder, pour arriver à sa perfection, les vertus qui dérivent de la grâce. Il peut bien s'élever de lui-même à un niveau d'honnêteté et de dignité qui méritent des éloges et appellent une certaine récompense, comme celle que Dieu, au dire de saint Augustin, accorda aux Romains en leur donnant l'empire du monde ; mais on sera toujours obligé de constater que ces œuvres et ces vertus sont mêlées à de nombreux défauts et que le motif qui les inspire échappe rarement à toute critique (27).

(27) Cf. S. AUGUSTIN. *De civit., Dei*, lib. V, c. XII ; *P. L.*, XLI. 154-158.

Telle est la doctrine traditionnelle que Léon XIII a rappelée et faite sienne. « Quant aux actes particuliers mentionnés plus haut, dit-il, si on les examine de près, ils présentent souvent l'apparence plutôt que la réalité de la vertu (28). »

Enfin, l'américanisme méconnaît un troisième principe. Dans l'hypothèse (démontrée chimérique) où les vertus naturelles pourraient naître, croître et fleurir sans la grâce, elles auraient encore besoin des vertus surnaturelles pour ne pas demeurer stériles, improductives, infécondes. Toute œuvre qui n'est pas pour la vie éternelle est incomplète, découronnée.

On ne changera pas le plan divin : il n'y a qu'une fin unique pour notre humanité, le bonheur surnaturel, et on ne peut concevoir en dehors de lui que la plus épouvantable des catastrophes. Les actions qui détournent de ce but suprême sont mauvaises et mortelles; celles qui, n'y conduisant d'aucune manière, restent en dehors du courant salutaire qui entraîne le juste vers l'éternité, sont vaines, manquées. Le monde pourra appeler tout cela la vie pleine, la vie intense ; le langage de la foi et des saints les appelle de leur vrai nom, des

(28) « Singulares vero actus quos supra in nuimus, saepe si intimius perspiciantius, speciem potius virtutis quam veritatem prae se ferunt. » *Lettre sur l'américanisme*, 22 janvier 1899.

œuvres vides, *non invenio opera tua plena* (39), ou même des œuvres mortes.

Qu'est-ce qui peut leur infuser la vie et la fécondité? Les vertus surnaturelles et, avant tout, la charité. De même que la volonté est la puissance maîtresse qui commande à toutes les autres, la charité est la reine qui impose ses ordres à toutes les vertus; elle est aussi l'organe de vie par lequel la grâce fait arriver le mérite aux divers actes, comme le cœur lance le sang dans toutes les parties de notre organisme.

Sans doute, il n'y a pas que les actes de la charité qui soient méritoires, elle n'est pas la seule que Dieu couronne, d'autres vertus ont droit aussi à la récompense ; mais c'est elle qui les dirige, les informe, leur donne d'être agréables à Dieu. Comme aucun moyen n'est mis en œuvre que par le désir de la fin dernière, aucune action ne monte efficacement à Dieu que par la charité (30). C'est, en effet, la doctrine très consolante de saint Thomas que pour ceux qui ont la charité toute œuvre qui n'est point mauvaise par ailleurs est méritoire : « *Habentibus caritatem omnis actus est meritorius vel demeritorius* (32). »

(29) *Apocal.*, III, 2.

(30) « Charitas, in quantum habet ultimum finem pro objecto, movet alias virtutes ad operandum. Semper enim habitus ad quem pertinet finis imperat habitus ad quos pertinent ea quae sunt ad finem. » S. THOMAS, Ia IIae, q. 114, a. 4. ad. 1.

(31) *Hors de l'Eglise, point de salut*, pp. 186-187.

(32) *O. q. disp. de Malo*, q. 2. a. 5, ad. 7.

Ainsi, quiconque veut avoir pour lui-même une vie pleine et exercer un apostolat fécond sur le monde doit être avant tout l'homme du surnaturel, l'homme de la charité, comme le furent les saints.

Mais si les vertus naturelles ont besoin des vertus surnaturelles, celles-ci à leur tour, requièrent les services des vertus acquises. Nous appelons vertus surnaturelles toutes celles qui dérivent de la justification et l'accompagnent nécessairement, comme les propriétés découlent de l'essence sans jamais s'en séparer (33). Elles sont de deux sortes. D'abord, les vertus théologales qui ont Dieu lui-même pour objet. L'enseignement catholique en a toujours reconnu trois : la foi, l'espérance, la charité Elles se meuvent dans une sphère toute divine, sans se rattacher à des vertus naturelles correspondantes ; nous n'avons pas une foi acquise et une foi infuse, une espérance acquise et une espérance infuse, une charité acquise et une charité infuse.

En second lieu, les vertus surnaturelles morales (34), qui ont à s'exercer sur le même champ de combat que les vertus acquises. Les mêmes matières morales qui, gouvernées par la raison et la prudence humaines, étaient l'objet

(33) Cf. Concil. Vienn., DENZINGER, 411.

(34) « Cum charitate simul infunduntur omnes virtutes morales... Et qui amittit charitatem per peccatum mortale amittit omnes virtutes morales infusas. » S. THOMAS, Ia IIae, q. 65. a 3.

des vertus naturelles, peuvent être gouvernées aussi par la raison et la prudence divines et deviennent de la sorte l'objet des vertus infuses.

Celles-ci sont des facultés d'un ordre supérieur ajoutées à nos facultés natives et qui se greffent sur les vertus naturelles correspondantes. Nous aurons ainsi une prudence acquise et une prudence infuse, une justice acquise et une justice infuse, une force acquise et une force infuse, une tempérance acquise et une tempérance infuse. Ces quatre grandes vertus universelles, appelées cardinales, prolongées en de multiples ramifications, constituent un organisme complexe, très puissant, qui enlace l'homme tout entier et jusque dans tous les détails de sa vie quotidienne.

A l'heure des difficultés et des luttes extraordinaires, le chrétien n'est pas pris au dépourvu; les vertus infuses sont couronnées par les dons du Saint-Esprit, facultés divines par excellence : sous la touche du céleste Paraclet, le juste se porte comme d'instinct vers le sublime, et l'héroïsme naît presque spontanément ainsi que la fleur de son germe.

Tel est, en peu de mots, la hiérarchie du surnaturel. D'abord, la grâce sanctifiante ; ensuite les vertus théologales, qui atteignent Dieu comme objet propre ; puis, les vertus cardinales avec leurs innombrables prolonge

ments ; enfin les dons du Saint-Esprit, facultés d'héroïsme (35).

Les vertus théologales agissent dans un ordre tout spécial qui ne requiert pas la coopération des vertus naturelles ; mais les vertus morales infuses, luttant sur le même terrain que les vertus acquises, s'occupant du même objet qu'elles, ont besoin de leurs services et de leurs concours. Principes d'opération, énergies très vivantes, activités en éveil, elles nous soulèvent, nous poussent à agir ; mais elles ne suppriment pas les obstacles qui proviennent des mauvaises habitudes précédentes ou seulement de notre nature vicieuse. Il faut qu'elles soient aidées par les vertus acquises pour triompher de tous les empêchements et de toutes les difficultés. En effet, les actes qui engendrent les vertus, en se renouvelant fréquemment, détruisent peu à peu les dispositions contraires et créent la facilité du bien. Les vertus infuses utilisent cet appoint, confèrent aux actes une valeur supérieure qui les transforme : nos œuvres alors sont véritablement intenses, riches et pleines, *opera plena*.

De là une conséquence pratique que ne devront jamais perdre de vue les ascètes et les directeurs d'âmes : il faut développer en même temps les vertus infuses par la pratique des sacrements et les vertus naturelles par la répé-

(35) Cf. S. THOMAS. Ia, IIae, qq. 40-48.

tition des actes, qui, en multipliant les efforts, produisent la facilité du bien (36). Les grâces sacramentelles augmentent, agrandissent nos énergies infuses, et c'est ainsi que la communion quotidienne décuple nos forces pour l'action. D'autre part, les difficultés extrinsèques ne disparaissent que sous l'influence des actes répétés. Si l'on néglige ce point capital, le succès, le progrès sont compromis.

C'est ce qui explique certains échecs de l'éducation même religieuse. La fréquentation des sacrements a commencé de très bonne heure — excellent moyen de formation, qui ne pouvait cependant pas dispenser de la coopération personnelle. On avait négligé de s'exercer aux vertus naturelles, de répéter les actes vigoureux qui devaient engendrer les fortes habitudes. Mis en face des difficultés, descendus dans l'arène, ces hommes n'ont pas été les chrétiens trempés auxquels sont réservées les victoires.

La Théologie catholique nous met en garde contre deux sortes d'écueils : elle sait éviter les deux extrêmes et préconiser l'union de toutes les vertus.

Oui, honneur aux vertus qui développent l'activité et la vraie personnalité ; honneur aux

(36) « Habitus moralium virtutum infusarum patiuntur interdum difficultatem in operando, propter aliquas dispositiones contrarias ex praecedentibus actibus relictas, quae quidem difficultas non ita accidit in virtutibus acquisitis, quia per exercitium actuum, quo acquiruntur, tolluntur etiam contrariae dispositiones. » S. THOMAS, Ia IIae, q. 65, a. 3. ad 2.

vertus de renoncement qui ont triomphé du monde et de ses concupiscences et enfanté les héros; honneur aux vertus acquises, qui doivent servir les vertus infuses, comme la nature doit soutenir la grâce! Plût à Dieu, dirons-nous encore, qu'elles fussent pratiquées à notre époque aussi parfaitement que les ont cultivées les saints!

Ce sont eux qui ont porté la vertu naturelle à son apogée, en même temps qu'ils attestaient l'action souveraine du Saint-Esprit et le règne de la vertu héroïque.

Selon le plan divin, toutes les vertus doivent se dresser dans l'intérieur de l'homme juste, comme des statues sur leur piédestal. Les vertus naturelles seront les statues de pierre et de marbre, les vertus infuses, les statues d'argent, les dons du Saint-Esprit, les statues d'or et de diamant, et l'âme tout entière sera un temple où Dieu habite et se complaît.

CHAPITRE II

La Profession religieuse et les œuvres

L'inique et néfaste loi qui ferma tant de couvents en France, jeta au milieu du monde tant d'âmes consacrées à Dieu, avait soulevé pour elles des problèmes douloureux et poignants. Que faire? Sacrifier la vie religieuse pour sauver ces œuvres innombrables qui avaient fait dire que la charité est française? ou bien renoncer à tout cela, se disperser sur les routes de l'exil, afin de rendre au Seigneur dans toute leur plénitude, sans diminution et sans atténuation, des vœux qui lui furent jurés avec tant de solennité et pour toujours?

Il ne nous appartient pas de juger les décisions qui furent prises ; ce sont là des solutions de prudence pratique et qui ne relèvent point de notre appréciation.

Mais il y a une question de doctrine qui est ici en jeu et qu'il est souverainement opportun d'exterminer, puisque la vie religieuse est de nouveau menacée.

Certains amis des congrégations avaient

pensé que l'importance de la profession religieuse était secondaire et que, s'il fallait sacrifier quelque chose, c'étaient les vœux, simples parures et ornement de l'Eglise, non point les œuvres, notamment l'apostolat scolaire. Les intentions qui dictaient ces conseils étaient excellentes; on ne se doutait pas qu'en mettant ainsi le devoir de l'enseignement avant les obligations de la vie religieuse on prêchait une forme très subtile du modernisme (1).

Pie X signala encore ce danger doctrinal dans sa Lettre au Supérieur général des Frères des Ecoles chrétiennes; il combattit cette opinion déjà répandue que l'apostolat scolaire vient en premier lieu et la profession religieuse en second lieu seulement.

Nous allons, à la suite du Souverain Pontife, rappeler les principes, quelque peu méconnus ou ignorés, qui régissent la question ; et nous essaierons de montrer que, soit les intérêts de Dieu et de l'Eglise soit les intérêts personnels du religieux, doivent faire passer la profession bien avant l'apostolat scolaire et les autres œuvres de charité.

(1) Pour les autres formes du modernisme touchant la vie religieuse, voir le P. WEISS, O. P., *Le péril religieux*, traduit par l'abbé COLLIN, pp. 317-318. Paris. Lethielleux.

***

Ecoutons tout d'abord les graves déclarations de Pie X.

« Nous apprenons qu'une opinion se répand d'après laquelle vous devriez mettre au premier rang l'éducation des enfants, et la profession religieuse seulement au second ; ainsi l'exigeraient l'esprit et les besoins de ce temps. Nous ne voulons absolument pas que cette opinion trouve tant soit peu de crédit auprès de vous et des autres Instituts religieux qui, comme le vôtre, ont pour but l'éducation de la jeunesse. Sans doute, il faut, autant qu'on le peut, apporter remède aux maux si graves dont souffre la société et par suite céder en beaucoup de choses aux exigences des temps mais, sans descendre toutefois jusqu'à porter atteinte à de très saintes institutions, ce qui serait du même coup porter atteinte au patrimoine sacré de la doctrine elle-même.

« Qu'il soit donc bien établi, en ce qui vous concerne, que la vie religieuse l'emporte de beaucoup sur la vie commune, et que si vous êtes gravement obligés à l'égard du prochain par le devoir d'enseigner, bien plus graves encore sont les obligations qui vous lient envers Dieu.

« D'ailleurs, il va de soi que, si vous avez été jusqu'à ce jour des maîtres et des éducateurs remarquables de la jeunesse à ce point qu'on vous a décerné publiquement de magnifiques éloges, c'est grâce à la formation que vous devez à la règle de votre Ordre. Cette règle, continuez à la mettre en pratique et à l'aimer, vous confiant entièrement à vos supérieurs et vous attachant à eux, demeurant étroitement unis entre vous ; pour le reste, vous avez conscience de votre devoir, accomplissez-le et comptez sur Dieu (2). »

Le Pape insiste donc sur cette raison fondamentale : l'enseignement et les autres œuvres nous lient envers le prochain, la profession nous lie envers Dieu. Il est manifeste que nos obligations envers notre Seigneur et Maître priment tous nos devoirs de charité envers le prochain. Nous sommes tenus, assurément, de nous renoncer dans l'intérêt de nos frères, de nous sacrifier pour le bien de la société, mais à la condition que les droits supérieurs de Dieu ne soient point lésés.

Saint Thomas a affirmé ce grand principe, auquel ne comprennent rien les esprits à tendances rationalistes, mais que les âmes pieuses

(2) *Lettre de S.S.* Pie X *au Supérieur général des Frères des Ecoles chrétiennes*, le 23 avril 1905, reproduite dans les *Questions Actuelles*, du 17 août 1907. — Elle avait été déjà publiée et commentée dans les *Etudes fondées par les PP. Jésuites*, 5 novembre 1905.

saisissent comme d'instinct : « Quand les choses humaines sont en péril, il faut y remédier par les choses humaines et ne pas convertir aux usages de l'homme les choses de Dieu. Par la profession les religieux sont morts au monde, afin de vivre pour Dieu : il ne faut donc jamais, pour n'importe quelle nécessité et dans n'importe quel événement, les rappeler à la vie du siècle (3). »

Sauvegarder les droits de Dieu, ne pas mettre au service des choses temporelles les choses de l'éternité, voilà la politique des saints. Ce fut celle de Pie X. Quand il a dû prendre une décision dans les affaires de France, il ne s'est point inspiré de considérations utilitaires, il n'a pas voulu subordonner les intérêts divins aux intérêts humains, il n'a pas essayé de faire plier les principes sacrés devant des difficultés matérielles : les droits de Dieu et de l'Eglise avant tout, telle est la raison de ce geste que les incrédules eux-mêmes ont été forcés d'admirer et que les catholiques ont appelé le geste libérateur.

Si Pie XI a cru pouvoir adapter une nouvelle solution aux circonstances nouvelles, il a déclaré qu'il restait fidèle au même principe.

De même dans le cas qui nous oc-

(3) « Dicendum quod periculis rerum humanarum est obviandum per res humanas, non autem per hoc quod res divinae convertantur in usum humanum. Professi autem religionem mortui sunt mundo, et vivunt Deo : unde non sunt revocandi ad vitam humanam occasione cujuscumque eventus. » IIa IIae, q. 88, a. 11, ad. 1.

cupe : les droits de Dieu tout d'abord. L'enseignement, les œuvres, tout cela regarde les affaires de l'homme et crée des devoirs du même ordre; la profession regarde les affaires de Dieu et crée des devoirs qui priment ceux-là : *Si magno obstricti estis erga proximus officio docendi*, MULTO MAJORA ESSE VINCULA QUIBUS DEO OBLIGAMINI.

L'idéal, sans doute, est d'unir le service du prochain et le service de Dieu ; mais aux heures de crise et s'il doit y avoir conflit, il faut pourvoir aux choses humaines par les choses humaines et ne pas sacrifier la *chose de Dieu*, la profession religieuse, aux œuvres qui ont pour objet des intérêts humains même très relevés.

La gloire de Dieu exige qu'il y ait ici-bas des chrétiens entièrement consacrés à son service, dont la vie entière soit, pour ainsi dire, la reconnaissance officielle de son autorité suprême sur toute créature, qui restent constamment ses hommes liges, en un mot, ses *religieux*. Si l'on peut, dans un sens large, appliquer ce titre à tous les fidèles, il est cependant réservé, par antonomase, dit saint Thomas, à ceux qui se dévouent totalement au service divin s'offrant au Seigneur comme en holocauste (4).

(4) S. THOMAS, IIa IIae, q. 186, a. 1. « Et ideo antonomastice religiosi dicuntur illi qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes. » Cf. q. 81, a. 1, ad. 5.

Voilà du côté de Dieu la raison d'être de la vie religieuse. Cette institution honore le Créateur bien plus complètement que toutes les manifestations de l'enseignement et de la charité. Celles-ci, sans doute, glorifient Dieu, mais elles ne sont pas, comme la profession, l'attestation authentique et permanente de son souverain domaine.

Les intérêts du Maître requièrent donc que la profession ne soit point subordonnée aux œuvres, d'ailleurs excellentes, de l'apostolat.

L'économie de l'Eglise le réclame aussi. L'Eglise doit faire revivre, dans la mesure du possible, la perfection idéale de Jésus-Christ, son rôle de sanctificateur et sa sainteté personnelle. Son rôle de sanctificateur est confié au sacerdoce ; sa sainteté personnelle doit être reproduite par la vie religieuse.

La brillante auréole qui manifeste la véritable Eglise, la note magnifique qui la caractérise, demande qu'il y ait chez elle non pas seulement des saints, mais un *état* de la sainteté ; non point seulement une sainteté commune, mais une sainteté d'éclat, qui se fasse remarquer et qui puisse distinguer, par conséquent, une sainteté éminente, parfaite, qui ajoute à la pratique des commandements celle des conseils (5).

(5) Cf. PIE IX, Encyclic. *Quanta Cura*, 8 dec. 1864, DENZINGER, n. 1642 ; LÉON XIII, *Lettre à l'Archevêque de Paris*, 23 décembre 1900 ; *Lettre aux Supérieurs généraux des Ordres et Instituts religieux*, 29 juin 1901.

Il y aura ainsi dans l'Eglise un état permanent de la perfection, une école officielle où la sainteté s'enseigne, s'apprend et s'acquiert. De la sorte, l'état religieux appartient à l'intégrité de l'Eglise, nécessaire qu'il est pour faire resplendir l'auréole de la sainteté ; comme le sacerdoce, il a été voulu et constitué par Notre-Seigneur, qui est le Pontife éternel, en même temps que le Religieux du Père céleste.

Nous ne voulons pas insister davantage sur ces considérations que nous avons exposées ailleurs et à maintes reprises (6); mais nous rappellerons une fois encore que l'Eglise sans les Instituts religieux serait un corps incomplet, douloureusement amputé, et que, par conséquent, pousser tous les profès actuels à la sécularisation effective, sous prétexte de sauver les œuvres, ce serait concourir à la mutilation de l'Eglise dans notre pays de France.

Voilà ce que demandent les intérêts de Dieu et de l'Eglise. Les intérêts personnels du religieux sont également en jeu. Cette seconde démonstration exigera de plus longs développements.

(6) *Les Vœux de religion contre les attaques actuelles, La Fraternité du sacerdoce et de l'état religieux ; Hors de l'Eglise point de salut*, II, p. 226.

*
* *

L'apostolat scolaire est aussi méritoire devant Dieu qu'il est fécond pour l'Eglise. Des théologiens ont même pensé qu'il confère pour l'éternité des titres à l'auréole des docteurs. On sait que certains bienheureux, outre la récompense essentielle, appelée *aurea*, la *couronne* d'or, c'est-à-dire la vision et l'amour béatifiques, ont droit à des récompenses accidentelles, appelées *auréolae*, ou petites couronnes d'or, à raison de certaines victoires plus insignes. L'auréole des martyrs honore ceux qui ont vaincu dans le combat de la foi, l'auréole des vierges, ceux qui ont vaincu dans le combat contre la chair. Enfin, l'auréole des docteurs est l'apanage de ceux qui, par l'enseignement de la vérité surnaturelle, triomphent du démon et l'expulsent des âmes : évêques, prédicateurs, missionnaires, théologiens ; de tous ceux qui, par la parole et la plume sont les chevaliers officiels et les champions attitrés de l'Evangile. Saint Thomas apporte pour établir cette doctrine la promesse prophétique de Daniel : *Qui ad justitiam erudiunt multos, quasi stellae in perpetuas aeternitates* (7). Cette auréole peut appartenir, d'une certaine manière

(7) DANIEL, XII, 3. — Cf. ISAIE, LII, 11.

et à un degré inférieur, aux éducateurs plus modestes qui apprennent aux petits enfants à connaître Jésus-Christ, à tous ceux qui exercent persévéramment autour d'eux un légitime et saint apostolat. Tel est le sentiment de l'école thomiste (8).

Les savants du siècle qui arrachent à la nature ses secrets et pénètrent tous les arcanes des sciences profanes peuvent assurément se sanctifier dans cette étude ; et cependant tout leur génie et toutes leurs inventions ne sauraient leur donner droit à l'auréole (9); les humbles religieux peuvent y prétendre en enseignant aux ignorants la science du salut, en chassant ainsi de ces âmes le prince des ténèbres (10).

Nous n'hésitons donc pas à faire magnifique la part de l'apostolat scolaire. Les autres formes de la charité et du zèle peuvent mériter aussi, outre la gloire essentielle, une béatitude acci-

(8) « Nec est dicendum, ut quidam dicunt, quod debeatur tantum praelatis, quibus competit ex officio praedicare et docere, sed *quibuscumque qui licite hunc actum eliciunt.* » S. THOMAS. *Supplem.*, q. 96, a. 7.

(9) « Cum autem dicitur quod doctrinae debetur aureola, intelligendum est de doctrina quae est *de pertinentibus ad salutem*, per quam diabolus a cordibus hominum expugnatur, sicut quibusdam spiritualibus armis. » *Ibid.*, ad. 3.

(10) C'est en s'appuyant sur cette doctrine de saint THOMAS que le R. P. BELON, O. P. — après avoir montré comment Jeanne d'Arc avait exercé l'apostolat parmi les gens de guerre et les personnes de son entourage, — se croit autorisé à conclure que la Pucelle « a obtenu l'auréole promise à ceux qui auront instruit leur prochain à marcher dans les voies de la justice. » Cf. *Les auréoles de Jeanne d'Arc*, par le R. P. BELON, O. P., dans L'*Université catholique*, 1895.

dentelle et une récompense excellente. Toutefois, ni l'enseignement ni les œuvres ne sauraient être comparés avec la profession religieuse : elle les dépasse à un triple point de vue et par son triple pouvoir : de consécration, de sanctification, d'expiation.

Pouvoir de consécration. — La profession est comparée au baptême, et elle a avec lui de frappantes analogies. Le baptême marque le chrétien et le voue à une vie immaculée, voilà pourquoi tous les baptisés sont, de ce chef, consacrés et appelés à la sainteté, *vocati sancti;* la profession consacre l'âme et la destine totalement au service de Dieu. Elle est, dit saint Bernard, comme le baptême, une seconde régénération qui nous délivre de la puissance des ténèbres, nous transporte dans la lumière des vertus (11), nous fait renoncer à Satan, pour nous dédier au Seigneur (12).

Saint Thomas a mis en plein relief cette belle idée de la consécration monastique. L'âme religieuse est devenue comme le calice de l'autel. L'Eglise prescrit des cérémonies, recourt à des bénédictions, pour consacrer ses religieux, de

(11) S. BERNARD, *Lib. de Praecept. et dispens.*, c. XVII, *P. L.*, CLXXXII, 889.
(12) S. BERNARD, Serm. 11 *de diversis. de duplici Baptismo*, *P. L.*, CLXIII, 589, ss.

même qu'elle déploie les majestés de la liturgie pour sanctifier les calices (13).

Ceux-ci, par le fait de l'onction une fois reçue sont destinés à des usages sacrés, tout autre emploi serait une sorte de sacrilège : le religieux par sa profession est soustrait à tout ce qui est profane, chacune de ses actions est comme un acte du culte, sa vie entière est comme une cérémonie continuelle qui doit honorer Dieu.

Cette consécration est surtout l'effet de la profession solennelle, mais elle peut résulter aussi, quoique d'une manière moins complète, des vœux simples lorsqu'ils sont perpétuels : ces engagements généreux, parce qu'ils dédient à Dieu et pour toujours l'homme tout entier, le séparent radicalement du siècle, en font la chose réservée au Saint des saints.

Aussi bien saint Augustin, parlant du vœu de virginité, remarque-t-il que cette promesse suffit pour destiner l'âme à la sainteté. « Elle n'est plus à l'usage des hommes, plus même à son usage, elle est tout entière aux usages de Dieu. Qu'est-ce à dire, aux usages de Dieu? C'est-à-dire qu'elle est devenue comme un temple où il habite exclusivement et dont la consécration doit demeurer inviolée (14). »

(13) S. THOMAS, IIa IIae. q. 88, aa. 7 et 11.

(14) « Vovetur enim ad usus Dei et non ad usus hominum. Quid est quod dixi, ad usus Dei? Quia de sanctis Deus facit sibi domum, facit sibi templum, in quo habitare dignetur :

Voilà pourquoi l'Eglise éprouve tant de répugnance à dispenser des vœux de religion, comme lorsqu'elle voit retourner à un usage séculier les sanctuaires et les calices qu'elle a voulu bénir avec tant de solennité.

L'apostolat scolaire, l'enseignement religieux, les œuvres excellentes du zèle et de la charité, ne sont pas, d'eux-mêmes, une consécration ; ils racontent bien à leur grande et admirable manière la gloire de Dieu, mais ils ne séparent pas du siècle, ils ne font pas de l'âme la chose réservée aux usages du Seigneur. La profession est donc, de ce point de vue, incontestablement plus parfaite, plus divine.

***

Pouvoir de sanctification. — En consacrant ainsi l'âme, les vœux la destinent à une sainteté de choix (15). La vie religieuse, qui est l'*état* de perfection, impose l'obligation permanente et rigoureuse de tendre à la sainteté. Vous êtes, disait saint Bernard à ses religieux, dans la voie qui conduit à la vie, la voie droite, la voie immaculée qui mène à la céleste Jérusalem (16). — C'est là, répète-t-il ailleurs, que

et utique sanctum vult permanere templum suum. » S. AUGUSTIN, Serm. CXLVIII, *P. L.*, XXXVIII, 799-800.

(15) Cf. S. THOMAS, IIa IIae. q. 81, a. 8.

(16) Cf. S. BERNARD, Serm. 22 *de diversis*, *de quadruplici debito*. *P. L.*, CXXXIII, 595.

l'âme devient pure : lors même que des fautes sans nombre dans le passé l'auraient avilie et souillée, elle peut y devenir plus blanche que la neige, y renouveler sa jeunesse, comme l'aigle, y retrouver le beau visage que la grâce baptismale lui avait donné, avec la robe de sa première innocence (17).

Comment donc la vie religieuse va-t-elle nous sanctifier? Qu'est-ce que la sainteté? Nous pouvons la considérer comme un état habituel ou comme une pratique et un exercice. Comme état, elle consiste dans l'ensemble harmonieux de toutes les vertus (18). C'est ainsi que l'entend le sens catholique : on appelle saint le chrétien dans lequel toutes les vertus portent leurs fleurs et leurs fruits. Comme exercice, elle consiste dans la continuité du mérite : on dit qu'un homme se conduit en saint chaque fois qu'il agit sous l'influence de la grâce et fait des actes méritoires.

La vie religieuse implique l'ensemble des vertus. Les trois grands conseils, objets des trois vœux, ont une influence universelle et souveraine, capable de dompter les trois concupiscences qui se partagent l'empire du

(17) S. BERNARD, *Epist.*, 411 (al. 373) *ad Thomam Rever lacene praepos., P. L.*, CLXXXII, 619-620.

(18) « Regligio dicitur secundum quod exhibet Deo debitum cumulatum in his quae pertinent specialiter ad cultum divinum sicut in sacrificiis et aliis hujusmodi ; *sanctitas autem dicitur secundum quod homo* NON SOLUM HAEC, SED ALIARUM VIRTUTUM OPERA REFERT *in Deum.* » IIa IIae, q. 81, a. 8.

monde. Il n'y a pas que trois vertus à pratiquer.

Pour terrasser entièrement la concupiscence des yeux et rester jusqu'au bout pauvre de fait et de gré, pour flageller la concupiscence de la chair et rester chaste de corps et d'âme malgré toutes les séductions du dehors et toutes les violences des tentations intérieures, pour vaincre l'orgueil de la vie et se faire en tout obéissant quand souffle autour de soi le vent de l'indépendance, il faut mettre en jeu toutes les ressources du surnaturel, déployer toutes les énergies de la grâce. On peut dire de la vie religieuse, et avec plus de vérité encore, ce que saint Grégoire a dit de l'obéissance, qu'elle insère toutes les vertus dans l'âme et les conserve après les y avoir implantées : « *Caeteras virtutes menti inserit insertasque custodit* (19). »

Les devoirs de l'enseignement, l'exercice des œuvres, exigent aussi de la vertu, beaucoup de vertu ; mais ils n'imposent ni ce total renoncement ni cette universelle sainteté.

Ensuite, la profession assure, pour ainsi dire, la continuité du mérite, car elle a le merveilleux pouvoir de rendre fécondes toutes les actions, même celles qui de leur nature seraient indifférentes. L'obéissance imprime à toute la vie du religieux une sorte d'élan universel

(19) S. GREGOR., M., *Moral.*, lib. XXXV, c. XIV, n. 28, P. L. LXXVI, 765.

qui oriente toutes les actions vers Dieu : le mouvement ainsi communiqué se maintient sans même qu'on y pense, et les diverses œuvres sont saisies, entraînées par ce courant surnaturel et montent tout droit vers l'éternité. La Règle approuvée par l'autorité de l'Eglise est l'expression certaine de la volonté de Dieu : chaque fois que le religieux agit par ordre de la Règle et dans l'esprit de la Règle, il est assuré de ne point se tromper, d'être là où Dieu le veut et de faire ce que Dieu veut : ses actions sont donc agréées de Dieu et, partant, méritoires.

On n'est, sans doute, pas à l'abri de la négligence ou de la routine, mais, tant qu'on reste dans le courant de l'obéissance, on est porté comme infailliblement vers le ciel et le mérite n'est point perdu.

Bien plus, la profession confère à nos actes déjà méritoires un second mérite, qui leur vient de la vertu de religion. C'est elle, cette vertu supérieure de latrie qui, ayant dicté le vœu, pénètre tous les actes variés, les transforme, les élève, leur infuse sa propre excellence. Ils possèdent ainsi une double valeur : celle de la vertu qui les produit et celle qui leur est communiquée par la vertu de latrie.

De la sorte une double récompense est assurée à chacun des trois conseils évangéliques : la récompense de la pauvreté, de la chasteté, de

l'obéissance, et la récompense de la religion, qui, en mettant ces actes sous la sauvegarde des vœux, leur confère sa dignité.

Les œuvres, l'enseignement, l'apostolat, pris en eux-mêmes et exercés par une âme en état de grâce, sont déjà méritoires ; exercés par une âme religieuse, sous l'influence du vœu, ils acquièrent un autre mérite, car ils deviennent le produit de la vertu de latrie et honorent Dieu à un titre nouveau, comme une sorte de sacrifice (20).

Le mérite suprême, c'est le martyre, cet acte qui surpasse tous les autres actes humains et qui est le témoignage incontesté et définitif de l'amour (21). Les Docteurs ont comparé la profession religieuse au martyre. Saint Bernard observe que la même récompense est promise aux martyrs et aux pauvres volontaires (22), et que, si le martyre religieux est moins violent quant à l'intensité du supplice, il est plus pénible à cause de sa durée : *Horrore quidem mitius, sed diuturnitate molestius* (23).

(20) Cf. S. THOM., IIa IIae, q. 88, a. 6. « Et ideo opera aliarum virtutum moralium, puta jejunare, quod est actus abstinentiae, et continere, quod est actus castitatis, sunt meliora et magis meritoria, si fiant ex voto, quia *sic jam pertinent ad divinum cultum, quasi quaedam Dei sacrificia.* »

(21) « Martyrium inter caeteros actus humanos est perfectius secundum suum genus, quasi maximae charitatis signum. » S. THOMAS, IIa IIae, q. 124, a. 3.

(22) S. BERNARD, *Serm. I, in Festo omnium Sanctorum*, in fine, *P. L.*, CLXXXIII, 461-462.

(23) S. BERNARD. Serm. 30, *in Cantica*, n. 11, *P. L.*. CLXXXIII, 939

On sait quel parti saint Ignace et les auteurs ascétiques ont tiré de cette riche comparaison. Ils remarquent que le martyre n'immole que le désir naturel de vivre, tandis que la vie religieuse immole tout l'ensemble de nos désirs, même ceux qui semblent très légitimes, très doux et très purs. Le martyre dure peu de temps, l'immolation du cloître s'étend à toute notre existence; le glaive du martyr ne meurtrit que le corps, le glaive de l'obéissance atteint jusqu'aux intimes divisions de l'âme et jusqu'aux dernières fibres de la volonté.

Oui, l'état religieux est une puissance de sanctification, et le profès entièrement fidèle à sa Règle pourrait parvenir jusqu'au sommet de cet héroïsme qui fait les saints (24).

***

Pouvoir d'expiation. — Pour montrer la valeur satisfactoire de la profession religieuse, nous n'aurons qu'à reprendre les considérations déjà effleurées, c'est-à-dire que la profession est un baptême et un martyre.

Baptême et martyre, voilà les deux grandes expiations qui remettent toute la peine due au péché. C'est un point de l'enseignement catho-

(24) On connaît cette parole d'un Pape, disant d'un religieux dominicain fidèle à tous les points de la Règle et des Constitutions, qu'il le canoniserait sans autre miracle.

nique que le pardon baptismal non seulement efface la coulpe, mais paie encore la dette temporelle, jusqu'à la dernière obole, en sorte que les nouveaux baptisés sont exemptés de toute autre satisfaction et que, s'ils mouraient sans avoir commis de nouvelles fautes, ils seraient admis sans délai au royaume de Dieu et à la vision béatifique (25). De même, l'Eglise a toujours professé, et en termes explicites même dès les premiers siècles, que les martyrs, aussitôt après la mort et sans autre expiation que celle de leur supplice, sont introduits dans le séjour de l'éternelle récompense (26).

Nous avons comparé la profession avec le baptême au point de vue de la consécration ; examinons maintenant l'autre aspect, celui de la satisfaction. C'est ce dernier principalement que les Pères et les Docteurs ont considéré. Saint Jérôme estime que le renoncement au siècle par la vie monastique est un second baptême, *secundo post baptismum gradu*, qui nous soustrait aux pompes de Satan (27), et nous lave, comme le premier baptême, de toutes nos souillures : *Cum... quodam modo se baptismo*

(25) Cf. S. THOMAS, III, P. q. 69, a. 2; — Conc. Florent., *decret. pro Armenis*, Denzinger, n. 591; — Conc. Trident., sess. VI, c. XIV, Denzinger, n. 690.

(26) Cf. S. CLÉMENT. Rom., *Epist. ad Cor.*, c. V. *P. G.*, I, 217-220; — S. POLYCARP., *Epist. ad Philipp.*, c. IX. *P. G.*, V, 1013 ; S. CYPRIAN., *ad Fortunatum*, 13. *P. L.*, IV, 675-676; — TERTULL., *de Resurrect., carnis*, 42. *P. L.*, II, 856.

(27) S. HIERON., *Epist. ad Demetriad.*,.. *P. L.*, XXII, 1113.

laverit, et... semper monasterium cogitaret (28)

Saint Pierre Damien tient à déclarer qu'il considère la sainte profession comme un second baptême : *Secundum nihilominus fateamur esse baptismum* (29).

Saint Bernard revient à maintes reprises sur cette comparaison. La discipline du cloître est un second baptême, parce qu'elle est un renoncement complet au monde, un genre de vie excellent, qui nous transfigure en Jésus-Christ et nous fait porter la ressemblance de sa mort (30). C'est dire équivalemment qu'elle nous applique aussi les satisfactions de la Passion du Rédempteur.

Un sermon tout entier (31) roule sur ce thème; les idées principales se ramènent à celles-ci : la profession nous consacre à Dieu comme le baptême et elle expie pour nos péchés comme le baptême.

Saint Thomas explique comment le profès peut recevoir la même grâce que le baptisé : ce n'est pas qu'il soit dispensé de toute satisfaction, mais en immolant sa volonté à Dieu, il a satisfait pour toutes ses offenses, car sa volonté

(28) S. HIERON., *Epist., de Blaesilla*, P. L., XXII, 468.

(29) S. PET. DAMIAN., Opusc. XIII, c. VI, P. L., CXLV, 300. — Le saint docteur toutefois n'entend pas cette doctrine des religions relâchées ou peu fidèles à la Règle. — Cf. MABILLON, in h. l.

(30) S. BERNARD. *de Praecept. et dispens.*, c. XVII, in fine P. L., CLXXXII, 889.

(31) S. BERNARD. *De duplici Baptismo*, serm. 11 *de Diversis*, P. L., CLXXXIII, 569 ss.

vaut plus que tous les biens extérieurs avec lesquels il pourrait faire des aumônes pour payer la dette temporelle contractée par ses péchés (32).

Nous avons déjà rappelé que les saints revendiquent pour la profession le mérite du martyre; ils lui en attribuent aussi la valeur satisfactoire.

Saint Athanase, après avoir raconté comment le généreux Antoine soupirait après le martyre du glaive, ajoute que le saint par la pratique de la vie monastique fut martyr chaque jour (33).

La vie monastique est un long martyre, observe saint Jérôme, un martyre quotidien, qui peut se comparer avec l'effusion du sang. Couronne de roses et de violettes, voilà le diadème des âmes spirituellement immolées (34). — Les moines aussi sont comme les martyrs ; ils doivent avoir la même pureté (35).

Saint Bernard nous a dit que c'est un genre de martyre très douloureux — par conséquent très satisfactoire, — que de mortifier continuellement par l'esprit les œuvres de la chair (36).

Saint Thomas résume ainsi les enseignements de la Tradition catholique : « Il est raisonna-

(32) S. THOMAS, *IV. Sent.*, dest 4. q. 3, a. 3, quaes, 3, sol. 3; — IIa IIae, q. 189, a. 3, ad. 3.

(33) S. ATHANAS *Vita S. Antonii* n. 46, *P. G.*, XXVI, 909°912.

(34) S. HIERON., *Epist., ad Eustachium*, n. 31, *P. L.*, XXII, 905.

(35) S. HIERON., *In psalm.*, 115, v. 8. *P. L.*, XXVI, 1183.

(36) Serm., 30 *in Cantic.*, n. 11. *P. L.*, CLXXXIII. 939.

ble de dire que celui qui entre en religion obtient la rémission de tous ses péchés. Si, en effet, au témoignage du prophète, l'homme peut par ses aumônes, racheter tous ses crimes, à plus forte raison peut-il satisfaire en se donnant tout entier au service divin par l'entrée en religion : c'est là un genre de satisfaction qui prime toutes les autres satisfactions, comme l'holocauste surpasse tous les autres sacrifices (37). » — L'ensemble des théologiens et des canonistes a suivi saint Thomas (38).

La législation ecclésiastique avait depuis longtemps ratifié cette doctrine, comme en témoigne le décret de Gratien : la profession est une expiation suffisante pour toutes les fautes, et à ceux qui entrent en religion il n'y a pas d'autre pénitence à imposer que l'observation de la règle (39).

Voici, en peu de mots, la raison théologique de ces assertions. La valeur de la satisfaction se mesure à deux choses. D'abord, à l'excellence de la charité : elle, qui est la source du mérite et la forme des autres vertus, qui détermine le degré de gloire au ciel, est aussi le prin-

(37) IIa IIae, q. 189, a. 3. ad. 3.

(38) Cf. S. ANTONIN. *Serm.* III, P., tit. XVI, c. 3; DIONYS. CARTHUSIAN., *de Professione Monastica*, c. ultimo; CAJETAN, SYLVIUS, Comment. in IIam IIae, q. 189, a. 3; B. BELLARMIN, *Controv.*, lib. II, *de Monachis*, c. VI; SUAREZ, *de Religione*, lib. .. c. XIII; SALMANTICENSES, *Theol. Mor.*, T. IV, Tract.. XV, c. IV, P. 5; REIFFENSTUEL, *Jus Canonic.*, Lib. III, Tit., 31, § 7, n. 187; FERRARIS, v. *Professio*, n. 98; S. ALPHONSE, *La véritable Epouse*, cc. I, XV, XXII; BOUIX, *de jure Regularium*, t. I, p. 116.

(39) Cf. *Can. de Pœnitent.*, dist. 1.

cipe de l'expiation (40). La satisfaction va de pair avec elle, et voilà pourquoi un acte de charité parfaite peut remettre toutes les dettes de la vie et donner droit à l'entrée immédiate en paradis.

En second lieu, à l'excellence des œuvres : ce qui de sa nature est un sacrifice plus grand est aussi une expiation plus complète, supposé que la charité soit égale par ailleurs (41).

Or, la profession religieuse réunit ces deux conditions, car elle est la perfection de l'amour dans la perfection du sacrifice.

Perfection de l'amour. Peut-il y avoir un témoignage plus sincère et plus total de la charité que de se livrer à Dieu par des engagements universels et irrévocables? L'observation des vœux est la rénovation continuelle d'un acte d'amour : rester fidèle à sa profession, c'est dire à Dieu qu'on est sa chose réservée, qu'on lui appartient tout entier, qu'on sera à son usage chaque jour, à chaque instant, jusqu'à la mort...

Il faut lire à ce sujet le magnifique traité où saint Thomas explique, avec tant de science et de piété, comment la vie religieuse porte la charité à son apogée (42).

Perfection du sacrifice, puisque la charité

(40) Cf. S. THOMAS, *Supplem.*, q. 14, a. 4.
(41) Cf. S. THOMAS, *Supplem.*, q. 15, a. 1, ad. 2.
(42) Opusc., II, *de perfectione vitae spiritualis.*

impose le renoncement le plus vaste, la mort la plus complète : mort et sacrifice de tous les biens extérieurs par la pauvreté; mort et sacrifice des jouissances du corps par la chasteté ; mort et sacrifice de la volonté par l'obéissance. Oui, quand on a immolé la volonté, ce grand domaine, ce puissant royaume qui reste même aux plus infortunés de ce monde, le dernier mot est dit : c'est la perfection de l'amour dans celle du sacrifice.

C'est pourquoi, remarque saint Thomas, aucune satisfaction ne peut se comparer à celle-là, de même qu'aucun sacrifice ne peut égaler l'holocauste (43). — Quelle que soit la pénitence que fixe le prêtre au saint tribunal, l'entrée dans la religion la moins austère est une satisfaction plus grande, par ce fait que l'homme abdique sa volonté, ce qu'il a de plus cher et de plus précieux ici-bas (44).

Aussi a-t-on pu dire que la vie religieuse bien comprise et bien pratiquée est le *sacrifice organisé* (45).

Cette doctrine s'entend de la profession solennelle, faite avec les dispositions intérieures que comporte un acte, de sa nature, si exquis ; on peut l'appliquer en un sens à toute profes-

(43) IIa IIae, q. 184, a. 8, et q. 189, a. 3, ad. 3.
(44) « Qualibet enim pœnitentia taxata, levissima Religio est major satisfactio, in quantum homo abdicat propriam voluntatem, qua nihil est homini carius. » S. THOMAS, IV, *Sent.* dist. 16, q. 4, a. 2, *expositio textus*, ad. 2.
(45) Parole du P. DANZAS, O. P.

sion *perpétuelle*, lorsqu'elle est le don absolu et définitif de soi-même, le sacrifice total.

Si l'holocauste est la satisfaction universelle dont se contente la justice divine, les vœux perpétuels émis en toute générosité et sans arrière-pensée, qui livrent tout à Dieu et pour toujours, biens, corps et volonté, peuvent devenir aussi l'expiation suffisante pour toutes les fautes de la vie (46).

L'enseignement, l'apostolat, les pratiques multiples de la charité chrétienne, sont aussi une forme du sacrifice, et nous n'aurons garde de leur marchander l'éloge ; mais il est manifeste que leur valeur satisfactoire ne peut être mise en parallèle avec celle de la profession, et personne, d'ailleurs, n'a songé à les comparer avec le baptême et le martyre.

On voit de quels avantages, de quels bienfaits inestimables, ce serait priver le profès que de le faire renoncer à ses vœux, sous prétexte de l'appliquer aux œuvres. Ce serait profaner, en quelque sorte, une âme que la profession a consacrée ; ce serait diminuer les mérites d'une vie que la profession a orientée tout entière vers le ciel ; ce serait amoindrir la valeur satisfactoire d'un sacrifice dont la profession a fait un holocauste.

(46) Sur cette question de la valeur satisfactoire de la profession, voir l'ouvrage très documenté du P. ROBERT COLLETTE, Ord. Cisterc., : *Religiosae Professionis valor satisfactorius*. Liége, Dessain, 1887.

Notre démonstration est achevée : les intérêts de Dieu et de l'Eglise, les intérêts personnels du religieux, nous ont prouvé ce que nous avait dit Pie X, que la profession doit passer en premier lieu, de même que nos obligations envers Dieu priment nos devoirs de charité envers le prochain : « *Religiosae vitae genus longe communi vitae praestare ; atque, si magno obstricti estis erga proximos officio docendi ,multo majora esse vincula quibus Deo obligamini.* »

Les considérations que provoquait déjà la Lettre de Pie X deviennent de plus en plus actuelles en face d'un péril très grave, qui a été dénoncé récemment dans nos revues catholiques, notamment aux *Prêtre et Apôtre* et *La Vie spirituelle* : ce péril, c'est la diminution des vocations religieuses (47). Il ne faudra jamais oublier le juste équilibre de la vie intérieure et de la vie extérieure, une vie de dévouement au prochain alimentée et constamment soutenue par une large part de prière (48). Et c'est la doctrine que nous venons d'exposer qui pourra maintenir cet équilibre et assurer cette harmonie.

(47) *Prêtre et Apôtre*, novembre 1923; *La Vie spirituelle*, janvier et mars 1924.
(48) *Vie spirituelle*, *ibid.*, p. 413.

CHAPITRE III

La Mystique de saint Thomas d'Aquin

Les controverses animées qui se sont prolongées en ces dernières années ont donné à l'étude de la Mystique une nouvelle et toute singulière actualité (1). Beaucoup de pieux fidèles, même dans le monde, tiennent à nourrir leur âme des substantiels enseignements de saint Thomas, et c'est leur rendre service que de présenter, en dehors de toute polémique, dans sa sérénité, la synthèse pacifique du Maître.

Nous recourons, pour la caractériser, à nos deux grands Pontifes Benoît XV et Pie XI. Benoît XV, qui fut avant tout le Pape de la charité et qui par conséquent restera immortel, puisque l'Apôtre a dit : *Charitas numquam excidit ;* Benoît XV, disons-nous, a parfaitement marqué la mystique de saint Thomas dans la

(1) On trouvera tous les renseignements opportuns dans l'ouvrage magistral du P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et Contemplation.*

lettre qu'il adressait au P. Bernadot, Directeur de *La Vie Spirituelle*, le 15 septembre 1921 :

« Saint Thomas, dit-il, a exposé avec tant de clarté la doctrine des Pères sur l'*élévation* de la vie surnaturelle et les conditions du progrès dans la grâce des vertus et des dons du Saint-Esprit, dont la perfection ou l'épanouissement se trouve dans la vie mystique : ...*ac praeterea quibus conditionibus proficiat gratia virtutum et donorum Spiritus Sancti, quorum perfectio vita mystica continetur* (2). »

Pie XI, dont le pontificat déjà si rempli fait prévoir que les fruits dépasseront les promesses des fleurs, écrivait dans sa belle encyclique *Studiorum ducem*, du 29 juin 1923 : « Il faudra, pour bien connaître les principes fondamentaux de la théologie ascétique et mystique, prendre Thomas pour guide et en revenir à ce qu'il enseigne sur l'étendue du précepte de l'amour de Dieu, sur l'augmentation de la charité et des dons du Saint-Esprit, qui lui sont connexes, ainsi que sur les divers états, l'état de perfection, la vie religieuse, l'apostolat, les différences qui les séparent et leur véritable nature à chacun. »

Ainsi les Papes résument la spiritualité de saint Thomas en cette notion très nette : la vie mystique est l'épanouissement définitif de la vie de la grâce et des dons du Saint-Esprit, ou,

(2) *Act. Apost.. Sed.*, 1921, p. 528.

en d'autres termes, c'est la vie complète de l'homme élevé à l'état surnaturel.

D'après cette définition, on voit tout de suite que l'état mystique n'est pas un phénomène étrange, en dehors des conditions normales du chrétien, mais que c'est plutôt la vie pleine et intense, et donc en soi désirable, à laquelle les vrais amis de Dieu sont appelés.

L'idée fondamentale de la mystique dans le système thomiste c'est qu'elle est le développement suprême de notre organisme surnaturel. L'Aquinate répète fréquemment qu'il y a en nous deux vies : l'une naturelle, dont le principe est l'âme, l'autre surnaturelle, dont le principe est une forme divine, qui nous met au niveau de Dieu. Bien que Dieu soit la cause de la vie, il ne vivifie point notre corps par lui-même, mais par l'âme, et, pareillement, il ne vivifie point notre âme par sa substance infinie mais par une qualité créée, qui est intermédiaire entre l'âme et Dieu et nous fait participer à la vie propre de Dieu (3). Et la raison pour laquelle Dieu nous infuse cette qualité où cette âme nouvelle, plus excellente qu tous les biens de la nature se tire de l'efficacité de l'amour divin. Il est un axiome de saint Thomas, merveilleux de profondeur, qui pourrait fournir le sujet des contemplations les plus

(3) « *Deus est vita animae* per modum causae efficientis, sed *anima est vita corporis per modum causae formalis.* »

douces ; « *Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus* (4). » L'amour de Dieu est créateur, il produit dans les êtres le bien qu'il aime en eux. Et telle est la différence radicale entre l amour de Dieu et l amour de l'homme. Nos affections les meilleures, infirmes et inefficaces, supposent un bien qui les attire; car notre cœur est indigent et, s'il se complaît dans une créature, c'est que nous avons aperçu en elle un charme qui peut le satisfaire, au moins en partie, Nous sommes entraînés vers la beauté et la bonté, nous ne les faisons pas. Pour nous c'est l'objet qui provoque l'amour, pour Dieu c est l amour qui produit son objet. Si Dieu nous aime, il nous rend dignes de sa tendresse, il nous fait beaux en réalité. Et, comme le propre de l'amour est de se complaire dans un semblable, la grâce par laquelle Dieu nous chérit nous rend, en quelque sorte, ses égaux, nous déifie en nous communiquant la participation très ressemblante de la nature divine : « *Necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quamdam similitudinis participationem* (5). » Ce que saint Thomas explique en termes si expressifs, un Père du quatrième siècle, auquel Benoît XV a conféré en 1920 le titre de Docteur de l'Eglise universelle, saint Ephrem de Syrie,

(4) I, P., q. 20, a. 2.
(5) Ia IIae, q. 112, a. 1.

le traduisait dans ce beau langage : « *Loco deturpatae effigiei primi Adae, novam imprimit imaginem* (6), à la place de la figure souillée du premier Adam, il imprime en nous une image nouvelle. »

Or celui qui reçoit la nature d'un autre est engendré et devient son fils ; c'est pourquoi la grâce est une seconde naissance : *Ex Deo nati sunt*. Après notre baptême, notre père et notre mère, nous contemplant avec amour dans notre berceau, disaient de nous, dans un doux transport : Réjouissons-nous, un enfant nous est né! La famille céleste, l'adorable Trinité, était penchée avec plus de tendresse encore sur ce même berceau et elle disait de nous : un dieu nous est né! *Ex Deo nati sunt!* C'est ce que saint Thomas met en plein relief : « *Haec generatio, quia est ex Deo, facit filios Dei ;* parce qu'elle est *de* Dieu, cette génération nous fait enfants de Dieu (7). » Le Docteur Angélique fait ici écho à l'Apôtre saint Paul : *Genus sumus Dei.* Nous sommes de la race *de* Dieu (8). Voilà notre particule de noblesse, qu'il est permis de faire sonner bien haut : *Dei, de Dieu.* Les enfants des rois aiment à porter le titre splendide de leur pays : *de* France, *de* Navarre, *de* Savoie... Avec la grâce divine nous sommes plus que cela, nous sommes *de Dieu!*...

(6) S. EPHREM., *Hym. de virginitate*, edit. RAHMANI, p. 23.
(7) S. THOM., *Comment. in Evang.*, JOAN., I, 13.
(8) *Act.*, XVII, 29.

Telle est cette essence surajoutée que Dieu infuse en nous et qui devient comme l'âme de notre âme.

Mais, poursuit saint Thomas, la Providence n'a pas moins de suavité et de munificence au regard du surnaturel qu'au regard de la nature et par conséquent elle doit nous communiquer des facultés nouvelles et des opérations nouvelles. Et c'est ainsi que notre organisme divin comprend tout cet ensemble harmonieux : à la base la grâce sanctifiante ; puis les vertus théologales, qui nous font atteindre Dieu en lui-même; puis, les vertus morales infuses, avec leurs innombrables ramifications, qui nous enlacent tout entiers et doivent nous gouverner dans les conditions normales de la vie humaine ; puis les dons du Saint-Esprit, qui sont comme des germes d'héroïsme et nous mettent sous la direction du céleste Paraclet (9). Les dons sont couronnés par des actes exquis qu'on appelle les *fruits* du Saint-Esprit, et par certaines œuvres encore plus parfaites, qu'on appelle les *béatitudes* évangéliques. Notre saint Docteur insiste sur cette distinction : les fruits sont tous les actes vertueux dans lesquels le juste éprouve une délectation spirituelle, les béatitudes désignent les œuvres parfaites qui achèvent le travail de la sainteté (10).

(9) Ia IIae, q. 68.
(10) Ia IIae, q. 69 et 70.

Il ne nous suffit point d'avoir les dons divins, nous voudrions posséder la personne même de Dieu. Eh bien! c'est fait : par la grâce, la Trinité tout entière habite en nous : « *Per gratiam tota Trinitas inhabitat in nobis* (11). » La grâce, en effet, consacre notre âme de son invisible onction et en fait un temple où Dieu se complaît. Or, nous ne concevons pas une église autrement que comme la demeure de Dieu : si nous sommes vraiment le temple, il faut que la divinité soit là, substantiellement présente, comme le corps et le sang de Notre-Seigneur sont présents dans le Tabernacle de l'autel. De plus la grâce, au moyen de la charité, établit entre Dieu et nous une amitié parfaite, qui, pour jouir pleinement, requiert l'union réelle des amis. Si l'amitié humaine doit gémir de son infirmité, l'amitié divine, elle, tient à son service une puissance infinie : l'union est aussitôt faite que désirée, Dieu est à l'âme, l'âme est à Dieu! Bien que commune aux trois personnes, l'habitation est *appropriée* au Saint-Esprit, parce qu'elle est un don, une œuvre d'amour, et offre ainsi une certaine affinité avec ce qui est *propre* à la troisième personne.

Avec l'habitation, nous touchons à la vie mystique, et nous pouvons en constater déjà la transcendance ou l'élévation, comme dit Be-

(11) P., q. 43, a. 4, arg. 2. — Cf. *De Veritt.*, q. 27, a. 2, ad 3.

noît XV, *de elevatione vitae supernaturalis*. D'après saint Thomas, elle est supérieure aux plus étonnants miracles, même à la résurrection d'un mort, même à la création du ciel et de la terre; parce que dans la résurrection, c'est seulement la vie du corps qui est rétablie, dans la création, c'est seulement l'être naturel qui est produit, ici nous avons la participation de la vie propre de Dieu par la grâce sanctifiante ou de ses opérations propres par les actes de connaissance et d'amour. Et de là cette réflexion du Docteur Angélique : « *Bonum gratiae unius majus est quam bonum naturae totius universi* (12). » — « O paroles d'or, s'écrie, à ce propos Cajetan, paroles d'or, qu'il faudrait méditer jour et nuit! Une seule grâce vaut plus que tout l'univers. Considérez donc quelle est la perte immense de ceux qui ne savent pas apprécier un tel trésor (13)! »

Ainsi expliqué, notre organisme est divinisé par la filiation adoptive ; nos facultés sont divinisées par les vertus infuses et les dons ; nos opérations sont divinisées par les fruits et les béatitudes. Remplis de divin, nous avons pour mettre en exercice toutes ces richesses un Moteur qui est le Saint-Esprit lui-même. C'est ici que devient profondément intéressante la théorie du Docteur Angélique. Puisque le

(12) Ia IIae, q. 113, a. 9, ad 3.
(13) CAJETAN, in h, l.

Saint-Esprit habite en nous d'une façon permanente, puisque ses dons sont des énergies vivantes, qui demandent à déployer leur activité, n'est-il pas normal que le juste, qui s'est purifié peu à peu, sente de temps en temps la touche du Paraclet et obéisse à son impulsion? Cette docilité est l'effet propre des dons : « *Dona autem Spiritus sancti sunt quidam habitus quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto* (14). » Et parmi ces dons il en est un qui dispose spécialement à la contemplation, c'est-à-dire la sagesse infuse. Elle descend d'en haut, nous donne le goût des choses divines, nous met en harmonie avec elles, nous les fait apprécier par une sorte d'instinct, comme si elles nous étaient connaturelles. « *De sursum descendens judicium rectum habet de eis secundum quamdam connaturalitatem ad ipsas.* » Comme elle est à méditer cette belle expression : *secundum quamdam connaturalitatem!* Comme si nous étions élevés au niveau même des célestes réalités, mis, pour ainsi dire, sur le même plan que Dieu, introduits dans son intimité. Notre Docteur s'approprie ce que dit à ce propos Denys et il conclut avec lui : « *Est perfectus in divinis, non solum discens, sed et patiens divina* (15). » Voilà le don du Saint-Esprit, qui rend l'homme par-

(14) Ia IIae, q. 58, a. 2.
(15) IIa IIae, q. 45, a. 1, ad, 2, a. 2, c.

fait dans les choses divines, au point, non seulement de les apprendre, mais encore de les éprouver en soi-même.

Pati divina, c'est l'heureuse formule de l'état mystique. Dans la vie *ascétique* simple, l'âme joue un rôle *actif*, s'exerce d'elle-même à la vertu, acquiert telle perfection par ses actes personnels avec le secours ordinaire de la grâce; dans la vie *mystique* proprement dite, elle est *passive*, en ce sens qu'elle ne peut point par ses efforts propres se donner ce qu'elle éprouve, mais d'autre part, son acte est vital et méritoire, et, puisque c'est l'apogée de la vie spirituelle c'est donc la vie vraiment intense et féconde, pleine d'éternité...

Cette connaissance supérieure du divin est accompagnée d'un amour intense de Dieu (16); car, de même que les vertus morales sont connexes entre elles dans la prudence, les dons du Saint-Esprit sont connexes entre eux dans la charité (17). Lorsque le don de sagesse entre en exercice et que l'intelligence est élevée à la contemplation, la volonté est excitée par une charité plus ardente et plus vive.

Voilà, pour saint Thomas et son école, les deux éléments qui caractérisent l'état mysti-

(16) « Sapientia quae est donum *causam quidem habet in voluntate*, scilicet *charitatem*, *sed essentiam habet in intellectu*, cujus actus est recte judicare. » *Ibid.*

(17) « Sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia, ita dona Spiritus Sancti connectuntur sibi invicem in charitate. »

que : une *connaissance supérieure* de Dieu et des choses de Dieu, conaissance éminente que l'homme ne peut s donner, mais non pas miraculeuse ; un *amour intense*, que nos efforts ne peuvent provoquer et que le Saint-Esprit nous communique lui-même par une impulsion toute puissante. Ce sont les deux caractères fondamentaux ; le reste est accessoire (18). Que l'homme ait des joies et des consolations ou des épreuves, des visions et des extases, qu'il éprouve dans son âme ou dans son corps des phénomènes miraculeux, c'est secondaire : parce que c'est le surnaturel modal, *supernaturale quoad modum*, non pas le surnaturel essentiel, *supernaturale quoad essentiam*, qui est la participation de la vie propre de Dieu par la connaissance et l'amour.

Pour l'Aquinate, la contemplation, pas plus que la prophétie, ne requiert nécessairement des idées infuses. Le saint Docteur distingue l'impression ou l'influence de la lumière divine, *impressio vel influentia luminis*, et l'infusion d'idées nouvelles. La lumière d'en haut peut pénétrer au fond de nos données acquises, les éclairer de telle sorte qu'elles représentent le surnaturel, sans que Dieu ait à infuser d'autres idées. Assurément, le Maître souverain des intelligences peut produire directement dans

(18) Voir pour une étude complète M. le chanoine SAUDREAU, *L'Etat mystique* ; P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation.*

l'esprit les espèces intelligibles, comme il le fit pour l'âme de Notre-Seigneur et, nous le pensons aussi, pour la Vierge Marie (19), et pour certains saints favorisés de visions intellectuelles ; mais ce n'est pas une loi fondamentale. Dieu peut employer les deux modes, ou imprimer les idées ou seulement disposer et arranger les représentations existantes et les élever par son illumination : « *Quandoque quidem fit per solam luminis influentiam, quandoque autem etiam per species de novo impressas vel aliter ordinatas* (20). »

Ecartant donc ce qui n'est pas essentiel, nous retiendrons que l'état mystique, d'après saint Thomas, est celui où l'âme *patitur divina*, c'est-à-dire, passive sous la touche du Moteur céleste le Saint-Esprit, éprouve les choses divines par une connaissance et un amour communiqués surnaturellement et qu'elle ne pourrait jamais se donner elle-même par ses seuls efforts.

Dès lors, faire des progrès dans la vie mystique, c'est progresser dans cette connaissance et cet amour, qui ne doivent pas avoir de mesure. Saint Thomas insiste sur ce grand principe, que Benoît XV et Pie XI n'ont pas manqué de signaler. « Il tenait fermement comme un principe indiscutable, dit l'encyclique *Stu-*

(19) Cf. notre livre *De Verbo incarnato*, p. 234, ss, 452.
(20) IIa IIae, q. 173, a. 2.

diorum ducem, que la charité doit toujours grandir en vertu du premier précepte : Vous aimerez le Seigneur de tout votre cœur.... Le tout et le parfait sont la même chose. La fin du précepte c'est la charité, dit l'Apôtre. (*I, Tim.*, I.) Or, ce n'est pas dans la fin qu'il faut assigner une mesure, mais dans les moyens ordonnés à la fin. C'est pourquoi la perfection de la charité tombe sous le précepte, comme la fin vers laquelle chacun, selon sa condition, doit tendre (21). » Il faudra donc toujours redire : En avant, plus haut, plus haut! Je n'ai pas encore accompli tout mon *devoir*, je ne suis pas encore arrivé au bout du *précepte*, je n'ai pas encore atteint la *mesure* de l'amour divin. Toujours, toujours davantage! Pourquoi? Parce que, selon l'expression d'un autre Maître, qui fut lui aussi le Docteur de la charité, saint Bernard, la mesure de l'amour, c'est de n'avoir pas de mesure, c'est d'aimer sans mesure, sans terme et sans fin : « *Modus diligendi* (*Deum*) *sine modo diligere* (22). »

Il suit de tout cela que la perfection chrétienne est la perfection même de la charité. Voilà encore un axiome fondamental dans la mystique de saint Thomas. La perfection pour tout être c'est d'atteindre sa fin, qui est sa suprême consommation. Or c'est la charité qui

(21) IIa IIae, q. 184, a. 3.
(22) S. BERNARD, *De diligendo Deo*, c. I.

nous donne notre fin en nous unissant à Dieu, notre véritable béatitude (23). D'où il faut conclure que la perfection consiste essentiellement dans les *préceptes*, parce que tous se ramènent à la charité envers Dieu ou envers le prochain. Les *conseils* ne sont pas la perfection elle-même, mais les *instruments* de la perfection, en écartant les obstacles qui entravent l'exercice de la charité (24).

De là ce magnifique enseignement de notre saint Docteur sur l'économie des vœux de religion dans l'Eglise du Christ. Un des caractères de sa spiritualité c'est d'être précisément une apologie des ordres religieux (25). Les trois vœux doivent terrasser les trois grandes concupiscences qui gouvernent l'humanité ; car tout ce qui se fait en dehors du règne béni de Notre-Seigneur est inspiré ou par le désir des richesses, ou par celui des plaisirs, ou par celui des honneurs, ou pour mieux dire par les trois à la fois. La sainte pauvreté doit vaincre la concupiscence des yeux; la sainte chasteté, la concupiscence de la chair; la sainte obéissance, l'orgueil de la vie. Voilà les trois renoncements universels opposés aux trois obstacles universels de la charité.. C'est pourquoi on a pu dire que la vie religieuse

(23) IIa IIae, q. 184, a, 1.
(24) *Ibid.*, a. 3.
(25) Cf. Opusc., *De Perfectione vitae spiritualis*, et opusc. *Contra impugnantes cultum Dei et religionem* ; et IIa IIae, q. 184, ss.

bien pratiquée est la perfection de l'amour dans la perfection du sacrifice. L'état religieux, qui repose sur ces vœux, est une obligation perpétuelle de tendre à la perfection de la charité et par conséquent il est l'état même de la perfection, inséparable de l'Eglise sainte.

,Le sacerdoce est de l'essence de cette Eglise, parce que sans lui n'existerait pas le triple organisme qui constitue le *corps* de l'Eglise : le *magistère* visible pour l'enseignement des vérités surnaturelles et le *ministère* visible pour la sanctification des âmes sont confiés au sacerdoce, et de même le *gouvernement* visible appartient à la hiérarchie sacrée.

L'état religieux simple n'est pas de l'*essence*, parce qu'il n'entre pas dans l'organisme fondamental, mais il est de l'*intégrité*, pour faire resplendir l'auréole de la perfection et de la sainteté. Quoiqu'il en soit de tel ordre ou de telle congrégation en particulier, nous sommes certains que l'état religieux lui-même durera autant que l'Eglise et aidera les croyants à dire et à chanter : *Credo sanctum Ecclesiam* (26).

Mais il faut ajouter avec saint Thomas que les Evêques sont dans un état de perfection supérieur à celui des religieux. Si le profès doit *tendre*, l'évêque doit *exercer* les actes des par-

(26) C'est l'application de ce que nous avons dit dans l'étude précédente sur la profession religieuse. Nous sommes obligés de répéter ces notions et ces synthèses pour que chacune de ces petites études soit complète en elle-même.

faits, *pratiquer* d'une manière permanente la charité, en se dévouant pour son troupeau, jusqu'à lui donner, s'il le faut, le témoignage suprême, qui est celui du sang : *Bonus Pastor ponit animam suam pro ovibus suis* (27)..

C'est pourquoi les prêtres et les religieux doivent rester attachés à l'évêque, ainsi que les cordes à la lyre, selon la pittoresque expression de saint Ignace d'Antioche (28), le regarder comme l'idéal du troupeau, *forma gregis* (29), recourir à lui comme au principe qui doit les perfectionner et qui, possédant la plénitude du sacerdoce, est après le Christ la première source de la sainteté dans le diocèse.

La Mystique de l'Angélique Maître, après avoir considéré la perfection dans la pratique des commandements et des conseils, dans l'exercice de la charité soit par la vie religieuse soit par le ministère épiscopal, nous fait voir le couronnement dans l'héroïsme des saints.

Chaque fois que l'Eglise place un de ses enfants sur les autels, elle exige qu'il ait pratiqué toutes les vertus au degré héroïque, et les serviteurs de Dieu arrivent aux honneurs de la béatification et de la canonisation, ayant payé le tribut de l'héroïsme, comme les martyrs ont payé le tribut du sang. Nous avons dit que tous les justes portent en eux les germes de l'hé-

(27) IIa IIae, qq. 184 et 185.
(28) S. IGNAT., ANTIOCH., *Ephes.*, IV ; *P. G.*, V. 648.
(29) *I, Pet.*, V, 3.

roïsme avec les dons du Saint-Esprit, qui sont comme une lyre dont l'héroïsme est le son ou comme une plante dont l'héroïsme est la fleur. Nous ne devons pas ignorer cette consolante doctrine : quoiqu'il en soit de nos misères, nous sommes capables de vibrer ou de fleurir, pourvu que nous conservions les dons du Saint-Esprit. C'est à eux que saint Thomas ramène la vertu héroïque ou divine : « Superexcellentiori virtuti quam Philosophus vocat *heroicam* vel divinam, quae secundum nos videtur pertinere ad *dona* Spiritus Sancti (30). »

L'ensemble doctrinal que nous venons de présenter contient déjà la réponse à la question : Si tout le monde est appelé à la perfection et s'il convient de désirer les grâces mystiques? Puisque la perfection consiste dans la charité et que la charité n'a pas de limite et que tout chrétien doit avoir la charité, tout chrétien doit aspirer à la perfection, comme à la fin vers laquelle chacun, selon sa condition, doit tendre, ainsi que nous l'ont dit notre Docteur Angélique et Pie XI après lui. Il y a donc pour tous un appel au moins éloigné et général (31).

Si l'on objecte que tout le monde ne peut pas pratiquer les conseils, saint Thomas répond que tout chrétien doit avoir au moins l'*esprit* des conseils, au point de n'aimer rien ni per-

(30) Ia IIae, q. 159, a. 2, ad. 1.
(31) Voir pour tout cela le P. GARRIGOU-LAGRANGE, *op. cit.*

sonne *plus* que Dieu, rien ni personne *autant* que Dieu, rien ni personne *malgré* Dieu : « Ut nihil *supra* eum aut *contra* eum aut *aequaliter* ei diligatur (32). »

Tous les justes, en recevant la grâce sanctifiante avec les vertus et les dons, jouissent de l'habitation du Saint-Esprit et l'habitation, qui comporte l'amitié parfaite, dispose au couronnement, qui est la vie mystique.

Si celle-ci était miraculeuse, accompagnée nécessairement d'extases ou d'autres phénomènes étranges, si elle requérait indispensablement des idées infuses, on comprend qu'il y eût présomption ou témérité à la demander ; mais, si elle consiste essentiellement, comme nous l'avons expliqué avec le Maître, dans une grâce éminente de connaissance et d'amour, qui hésiterait à la désirer? N'est-il pas désirable de connaître et d'aimer Dieu de plus en plus de cette manière intime qui commence sur la terre la perfection de la patrie, surtout si l'on se rappelle que la mesure de l'amour divin est de n'avoir pas de mesure?

Ainsi comprise, la mystique n'apparaît pas isolée, en dehors du cadre normal du surnaturel, elle est insérée dans ce surnaturel de telle sorte que la vie spirituelle n'est pas complète sans elle.

Voilà, d'ailleurs, ce que nous pouvons admi-

(32) IIa IIae, q. 184, a. 3, ad. 2.

rer dans la vie de saint Thomas, aussi bien que dans ses écrits. Il n'est pas seulement le docteur de la mystique, il est le mystique parfait, dans lequel nous retrouvons les deux caractères essentiels analysés plus haut. La connaissance éminente reçue d'en haut : « *Dicere solebat*, raconte son biographe, *quidquid sciret non tam studio aut labore suo se peperisse quam divinitus traditum accepisse.* » Et c'est pourquoi son oraison était continuelle : « *Quoties studere voluit, disputare, legere, scribere, vel dictare, prius ad orationis secretum accedens profusis orabat lacrymis.* » Sa charité ardente éclate dans ses épanchements avec le crucifix qui daigne lui parler, dans sa tendre dévotion envers le Saint-Sacrement, dans son union permanente avec Dieu, au point qu'il était souvent ravi en extase, comme s'il assistait déjà aux mystères de l'éternité : « *Raptus videbatur interesse mysteriis* (33). »

Le Souverain Pontife Pie XI, dans l'encyclique *Studiorum ducem*, donne comme caractéristique de la sainteté de l'Aquinate l'union des deux sagesses et lui applique ce que notre Docteur dit de la sagesse surnaturelle qui dispose le juste à éprouver en lui-même le divin sous cette forme passive et cependant pleine de vie dont nous avons parlé, *patiens divina*... Et le Pape ajoute que notre saint, surtout dans la

(33) BOLLAND., VII, *Mart.*, p. 670, 674.

dernière période de sa vie, était parvenu à une contemplation si intense qu'il ne pensait plus qu'à Dieu et ne désirait plus que l'union divine. Il suffit, d'ailleurs, de parcourir même rapidement sa biographie pour être convaincu que Thomas a uni la mystique dans sa vie comme dans sa *Somme Théologique*.

Et maintenant il nous est facile de contempler dans une vue d'ensemble cette synthèse thomiste que nous venons d'exposer à grands traits.

La vie mystique est le couronnement de notre organisme surnaturel, qui comporte la grâce sanctifiante, les vertus, les dons, les fruits, les béatitudes, l'habitation du Saint-Esprit, et elle requiert deux éléments essentiels : connaissance supérieure et amour intense, que l'âme ne pourrait jamais se donner. Cet état, dans lequel les facultés sont passives, est éminent, mais non point miraculeux, et il n'exige pas nécessairement des idées infuses; celles-ci, comme les extases et les révélations, ne sont que le surnaturel *quoad modum*. Le progrès dans la vie mystique est le progrès dans la charité elle-même, laquelle doit toujours grandir en vertu du premier précepte, et donc la perfection chrétienne est la perfection de la charité; et elle consiste *essentiellement* dans les préceptes, les conseils étant les *instruments* de la perfection, qui permettent le libre exercice de l'amour di-

vin. D'où il suit que les vœux de religion, opposés aux trois grands obstacles, sont nécessaires pour réaliser l'état de perfection et que l'état religieux appartient à l'intégrité de l'Eglise, pour faire resplendir en elle l'auréole de la sainteté; tandis que l'épiscopat est l'état de la perfection acquise, parce qu'il doit être l'exercice permanent de la charité.

L'apogée c'est l'héroïsme, dont les dons du Saint-Esprit sont le principe et le germe.

La conclusion manifeste c'est que tous les chrétiens sont, au moins d'une manière générale et éloignée, appelés à la perfection comme au terme suprême, vers lequel chacun suivant sa condition doit tendre, et que personne n'est dispensé d'avoir l'esprit des conseils; enfin que l'état mystique est une grâce souverainement désirable, puisque tout ami de Dieu doit désirer cette connaissance et cet amour excellents qui commencent dès ici-bas la question de la patrie.

On a dit que, si toutes les grâces viennent du Sauveur, il en est de spécialement précieuses qui jaillissent des régions les plus divines et les plus aimantes de son cœur adorable. C'est assurément, une grâce de ce genre que de comprendre ce qu'a enseigné le Docteur Angélique et d'imiter ce qu'il a pratiqué : *quae docuit intellectu conspicere et quae egit imitatione com-*

plere. Les vrais disciples et les fidèles imitateurs de saint Thomas peuvent donc espérer qu'ils seront abrités avec lui dans les régions du Sacré-Cœur les plus divines et les plus aimantes.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE V

PREMIÈRE PARTIE
Questions Sociales.

CHAPITRE PREMIER

LA VÉRITABLE SOCIÉTÉ DES NATIONS..... 3

Le nom lui-même a été consacré par les Papes et la réalité avait déjà commencé dans l'Eglise. — Les grands principes chrétiens sans lesquels la véritable société des Nations ne saurait avoir une action efficace et durable.

CHAPITRE DEUXIÈME

L'UNION DES ÉGLISES 28

I. Les Eglises Orientales. — Les dix articles qu'il faut toujours maintenir. — II. Les Confessions Protestantes. — Le décret du Saint-Office. - Les conversations de Malines.

DEUXIÈME PARTIE
Questions Psychologiques.

CHAPITRE PREMIER

LES MALADIES DE LA VOLONTÉ..... 59

Ce qu'il faut penser des trois états pathologiques. — L'aboulie : explication. — L'impulsion irrésistible ; deux sortes de cas : explication. — L'éducation de la volonté dans les saints.

CHAPITRE DEUXIÈME

LA NOTION THÉOLOGIQUE DE LA PSYCHOLOGIE DE LA CONVERSION 77

I. Résumé de la doctrine catholique touchant la conversion. — II. Les actes indispensables qui constituent la psychologie de la conversion. — III. La surnaturalité de la conversion*; conséquences pour l'apologétique.

TROISIÈME PARTIE

Questions Ascétiques et Mystiques.

CHAPITRE PREMIER

VERTUS ACTIVES ET VERTUS PASSIVES, VERTUS NATURELLES ET VERTUS SURNATURELLES 107

L'américanisme et le modernisme. — S'il y a des vertus vraies qui ne sont que passives. — Si les vertus naturelles peuvent être parfaites sans les vertus surnaturelles. — Nécessité d'unir toutes les vertus.

CHAPITRE DEUXÈME

LA PROFESSION RELIGIEUSE ET LES ŒUVRES D'APOSTOLAT ET DE CHARITÉ 128

Le problème. — La solution donnée par Pie X. — Les droits de Dieu. — L'économie de l'Eglise. — Les intérêts personnels du religieux. — Le triple pouvoir que possède la profession religieuse : pouvoir de *consécration*, pouvoir de *sanctification*, pouvoir d'*expiation*. — Actualité de cette doctrine.

CHAPITRE TROISIÈME

LA MYSTIQUE DE SAINT THOMAS D'AQUIN..... 154

Comment dans le système thomiste la mystique est le couronnement suprême de notre organisme surnaturel. — Les deux éléments essentiels de l'état mystique : connaissance éminente et amour intense que l'âme ne pourrait se donner. — Comment la perfection chrétienne est la perfection même de la charité. — Comment la vie religieuse et l'épiscopat sont les états de perfection. — Si tout le monde est appelé à la perfection et s'il convient de désirer les grâces mystiques. — Résumé et conclusion.

IMP. P. TÉQUI, 94, RUE DE VAUGIRARD, PARIS-VI*.

A Notre Cher Fils, Edouard HUGON

DE L'ORDRE DES FRÈRES PRÊCHEURS

PIE XI, PAPE.

CHER FILS,

Salut et Bénédiction Apostolique,

Nous avons reçu les volumes dont vous Nous avez récemment fait hommage, intitulés : « Tractatus dogmatici » produit vraiment remarquable de votre esprit; et, à mesure que Nous le parcourions, autant que Nos occupations Nous l'ont permis, Nous avons constaté que, si vos écrits ont été honorés par Nos Prédécesseurs d'une insigne recommandation, ils réclament aussi un témoignage d'éloges de Notre part.

Lorsque vous avez publié votre CURSUS PHILOSOPHIAE THOMISTICAE, Pie X de sainte mémoire y louait fortement et la *sincère doctrine de Saint Thomas, et la richesse et l'ordre des matières et la limpidité de l'exposition.* Nous n'ignorons pas que Notre Prédécesseur immédiat vous félicitait *d'avoir exposé en un style facile les mystères du salut en les mettant à la portée des fidèles et en faisant très à propos servir les sciences sacrées au progrès de la piété.*

Sachez que Nous aussi, Cher fils, Nous approuvons pleinement vos traités en forme de commentaire sur les principales questions de la SOMME de SAINT THOMAS dans lesquels vous expliquez la théologie pour l'utilité des étudiants.

Cela Nous agrée d'autant plus que vous avez déjà mis en pratique les règles que Nous prescrivions Nous-même dans Notre Lettre Apostolique au Cardinal Préfet de la Sacrée Congrégation des Séminaires et Universités. Vous y suivez comme Nous le recommandions, non seulement la méthode mais encore la doctrine et les principes de Saint Thomas; et en faisant une véritable part à la théologie dite positive, vous avez mis cette dernière au service de la scolastique, de telle sorte que celle-ci comme il convenait, occupât le premier rang. Votre ouvrage n'est donc pas une stérile recension des dogmes, c'est un vrai corps de doctrine, formé des principes et des conclusions.

Il Nous est agréable d'y louer encore la clarté du fond et de l'exposition et le soin que vous prenez de suggérer, à l'occasion, les considérations opportunes qui peuvent exciter dans l'esprit du lecteur les flammes de la piété.

Continuez donc vaillamment à exposer par la parole et par la plume selon l'*esprit de Saint Thomas*, les doctrines sacrées aux jeunes gens qui se destinent au sacerdoce, et afin que vous puissiez pendant longtemps et avec succès remplir cette mission, comme gage des bienfaits de la céleste sagesse et comme témoignage de Notre Paternelle Charité, Nous vous accordons, Cher Fils, très affectueusement dans le Seigneur la Bénédiction Apostolique.

Donné à Rome, auprès de Saint Pierre, le XXV du mois de février MCMXXIII, de Notre Pontificat la deuxième année.

PIE XI, PAPE.

Lettre de S. E. le Cardinal BISLETI

au R. P. Edouard Hugon, pour recommander son cours de théologie (1)

Sacrée Congrégation des Séminaires
et Universités — Rome, le 5 juillet 1922

TRÈS RÉVÉREND PÈRE,

Le gracieux hommage que vous m'avez fait de vos traités dogmatiques me fournit une nouvelle et agréable occasion de vous exprimer ma vive gratitude et de vous présenter mes plus sincères félicitations.

Fils dévoué et fidèle du grand Patriarche qui, selon l'heureuse expression du Dante, fut *une splendeur de la lumière des chérubins*, vous employez toutes vos forces et tous les dons que le Seigneur vous a largement départis à la diffusion de la vérité, de cette vérité dont Jésus a dit : « *La vérité vous rendra libres* » (Jean, VIII, 32).

Après nous avoir donné un magnifique Cours de philosophie scolastique si hautement loué par le Souverain Pontife Pie X et si fort apprécié des savants, vous nous présentez maintenant quatre volumes de *traités théologiques*, qui sont un commentaire des principales questions dogmatiques contenues dans la *Somme* de l'Ange de l'Ecole.

C'est un *commentaire* clair, profond, précis; et c'est aussi un *complément*, parce que vous avez uni harmonieusement la partie *scolastique* des questions avec la partie *positive*, que supposait saint Thomas mais que ne supposent pas nos étudiants, et vous avez réalisé cet accord d'après le critère indiqué par Pie X, lorsqu'il a dit : « Il faut donner à la théologie *positive* plus d'importance que par le passé, mais de telle manière que la *scolastique* n'en souffre aucun détriment » (Encycl. *Pascendi*). On a de la sorte un tout parfait et les esprits de tous les temps trouvent pleine satisfaction à leurs légitimes exigences.

En même temps que je prie le Seigneur de vous ajouter de nouvelles grâces et de nouvelles forces, pour que vous les employiez au bien des âmes, je forme le vœu que vos livres concourent efficacement à la diffusion de la doctrine de l'Angélique Maître, doctrine que l'Eglise a faite *sienne* et qui a servi et servira toujours à la défense de la vérité et à la destruction de l'erreur.

C'est avec une particulière estime, mon très Révérend Père, que je me dis une fois de plus votre dévoué serviteur.

GAÉTAN, Card. BISLETI, Préfet.

Au T. R. P. EDOUARD HUGON, O. P.
Vice-Régent du Collège Angélique, Rome.

(1) *Tractatus dogmatici ad modum commentarii in praecipuas quaestiones dogmaticas Summae Theologicae Divi Thomae Aquinatis*. Quatre volumes in-8, Paris, Lethielleux.

Mgr DUPANLOUP

ÉVÊQUE D'ORLÉANS

De l'Education. 15^e^ édition. 3 volumes in-12. 21 fr.; franco 24 »

Voici la quinzième édition d'un livre déjà ancien (il fut publié en 1851), mais toujours actuel. On sait quel grand éducateur fut l'évêque d'Orléans : il a mis dans cette œuvre les trésors d'une longue expérience, un bon sens remarquable, une élévation de pensée saisissante et il y joint le charme d'un style incomparable. Jamais, les grands principes d'éducation, et surtout d'éducation chrétienne, basée sur l'autorité et le respect, n'ont trouvé un apôtre plus ardent et plus autorisé. Le premier volume traite de l'Education en général, le second de l'Autorité et du Respect, le troisième des Hommes d'éducation.

Ce serait une erreur de croire que ce livre ne s'adresse qu'aux professeurs : il est infiniment utile aux directeurs d'œuvres de jeunesse et même aux parents à qui il donnera, pour élever leurs enfants, les conseils les plus précieux.

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Conférences aux femmes chrétiennes. In 12. 6 fr.; franco 6 75

Lettres sur l'éducation des filles et sur les études qui conviennent aux femmes dans le monde, 8^e^ édition. In-12. Prix 6 fr. ; franco 6 75

La Femme studieuse, 9^e^ édition. In-12 en caractères elzéviriens, encadré de vignettes. 7 fr. 50 ; franco..... 8 25

Le Mariage chrétien, 18^e^ édition. In-16 en carectères elzéviriens, encadré de vignettes. 7 fr. 50 ; franco..... 8 25

L'Enfant, 10^e^ édition. In-16 en carectères elzéviriens, encadré de vignettes. 7 fr. 50 ; franco..... 8 25

De la Dévotion au Très Saint-Sacrement, in-18. 1 fr. 20 ; franco ..... 1 fr. 35

Journal intime de Mgr Dupanloup. Extraits recueillis et publiés par L. Branchereau. 2^e^ édit. In-12. 5 25; franco..... 6 fr.

Mgr DUPANLOUP. — La vie de Mgr Borderies, évêque de Versailles. 1 vol. in-12. Prix 6 fr.; franco 6 75

Ce livre est une œuvre posthume que l'illustre évêque d'Orléans n'avait pas eu le loisir de publier. Mgr Dupanloup raconte la vie de celui qui fut son maître, son initiateur et son ami et qu'il appelle « un grand catéchisme ».

Les Derniers jours de Mgr Dupanloup. 3 fr.; franco.... 3 50

Ces pages émouvantes n'étaient pas destinées à la publicité. Ecrites au moment même de la mort de Mgr Dupanloup, elles ont un caractère intime qui n'aime pas le grand jour. Les détails qu'elles renferment ont paru propres à éclairer l'un des côtés les moins connus et les plus admirables de l'âme du grand évêque. Les vrais amis de l'Eglise seront heureux de trouver dans cet écrit qui a la valeur d'un témoignage, le récit fidèle de cette sainte mort, juste récompense d'une si belle vie.

Mgr GIBIER

ÉVÊQUE DE VERSAILLES

Les Reconstructions nécessaires. 6 fr.; franco..... 6 50

On retrouvera dans ce substantiel volume toutes les qualités éminentes qui ractérisent les ouvrages de l'évêque de Versailles : esprit net et pratique, courage à voir et à signaler le mal et ses remèdes, grande actualité, conviction, sain et bienfaisant optimisme, enfin et surtout, zèle sacerdotal le plus pur. L'ouvrage traite des âmes, de la famille, de l'école, de la profession, de la paroisse, de la cité, de l'humanité. On le voit, les plus graves questions sont posées et traitées avec cette compétence qui a fait le légitime succès des autres ouvrages du même auteur. Ch. PARRA, S. J.

Les Temps Nouveaux, le Relèvement national. 2^e^ édition. In-12 de 400 p. 5 fr.; franco..... 5 50

Ce livre est peut-être le plus remarquable qui soit sorti de la plume de l'évêque de Versailles. — 1^re^ partie. — **Ceux qui ne savent pas nous relever** : les aveugles, les négateurs, les sceptiques, les sectaires, les arrivistes, les jouisseurs, les corrupteurs, les utopistes, les insouciants, les timides, les découragés, les inutiles, les routiniers, les intransigeants, la femme inférieure à sa mission.

1914-1918. **Paroles de la guerre,** 2^e^ édit. In-12. 5 25; franco 5 75

Ce volume qui est un écho de toutes les aspirations, de tous les enthousiasmes comme aussi de toutes les joies de l'âme française depuis quatre ans, rendra de grands services aux prêtres qui voudront donner à leur parole les qualités qui captivent et soulèvent un auditoire en lui faisant du bien.

Religion, 5^e^ édit. In-12. 5 fr. 25; franco..... 5 75

Cet ouvrage est un résumé de tout ce qu'un vrai chrétien doit savoir pour donner à son Dieu le double témoignage de sa foi et de ses œuvres. 1° La Religion. 2° Les croyances. 3° Les pratiques. 4° Les œuvres; telles sont les divisions de ce volume qui aura un immense succès. Les prêtres trouveront en lui la matière de prônes courts, substantiels, intéressants. Il sera la manuel des fidèles qui veulent s'instruire.

Famille. 3^e^ édition. In-12. 5 fr. 25; franco..... 5 75

Deux parties dans ce nouveau volume : 1° Avoir une famille. 2° Bien élever sa famille. La première est d'une actualité poignante et on saura gré à l'Evêque de Versailles d'avoir courageusement signalé le fléau de la dépopulation et indiqué nettement les remèdes du mal.

Patrie. 2^e^ édit. In-12 de 504 p. 5 fr. 25; franco..... 6 fr.

Divisions de l'ouvrage :

1° *Devoirs généraux envers la Patrie.* Connaître la Patrie. Aimer la Patrie. Servir la Patrie ; 2° *Devoirs particuliers envers la Patrie.* Constituer et former une France organisée — vivante — rayonnante — unie et catholique. *La France sera ce que les catholiques français la feront* — par leurs vertus et leurs exemples, leur dévouement et leur bienveillance, leur zèle et leur générosité.

Nous recommandons la lecture attentive du dernier chapitre.

Le Règne de la Conscience. In-12. 6 francs ; franco.... 6 60

Abbé PERREYVE

Entretiens sur l'Eglise catholique, 4^e^ édition, 2 in-12. Prix 12 francs ; franco 13 50

Les attaques acharnées dirigées contre l'Eglise par la mauvaise presse et la facilité déplorable avec laquelle beaucoup d'ignorants les accueillent : tout concourt à rendre plus utile que jamais la lecture d'un livre fait de science, de probité, de connaissance approfondie des maladies intellectuelles et morales du temps présent, et aussi de compatissante charité pour les erreurs des hommes et de l'immense désir de les amener à la connaissance et à l'amour de la vérité.

DU MÊME AUTEUR :

Biographies et Panégyriques, nouvelle édit. In-12. Prix : 5 25; franco ..... 6 fr.

Lettres du R. P. Lacordaire à des jeunes gens, recueillies et publiées par l'abbé H. Perreyve, augmentées de lettres inédites et des approbations de NN. SS. les archevêques et évêques. 13^e^ édit. In-12. 4 fr.; franco..... 4 75

Lettres de Henri Perreyve à un ami d'enfance (1847-1865). 8^e^ édit. In-12. 5 fr.; franco..... 5 75

Lettres de l'Abbé Henri Perreyve (1850-1865). 7^e^ édit. augmentée de plusieurs lettres, avec une lettre de Mgr l'évêque d'Orléans et le portrait de l'abbé Perreyve. In-12. 5 fr.; franco.... 5 75

Méditations sur le Chemin de la Croix, 14^e^ édit. In-18. 1 fr. 50; franco ..... 1 fr. 80

Méditations sur quelques versets de l'Evangile de saint Jean. 1 fr. 50; franco 1 80

Pensées choisies, extraites de ses œuvres et précédées d'une introduction par S. E. le cardinal Perraud, de l'Académie française, 3^e^ édit. 1 fr. 50; franco 1 80

Etudes historiques. (Œuvres posthumes.) Leçons et fragments du cours d'histoire ecclésiastique. 5 fr. 25; franco..... 6 fr.

Sermons. Sermons inédits. Une station à la Sorbonne. 4^e^ édit. In-12. 5 fr. 25; franco..... 6 fr.

Souvenirs de Première Communion. 1 fr. 50; franco.... 1 80

Méditations sur les saints Ordres. (Œuvres posthumes.) 2^e^ édit. In-18. 1 fr. 50; franco..... 1 80

La Journée des Malades, réflexions et prières pour le temps de la maladie, avec une introduction par le R. P. Pététot, 12^e^ édit. In-12. 3 fr.; franco..... 3 75

Etudes sur l'Immaculée-Conception, avec un avant-propos, S. E. le cardinal Perraud. 2^e^ édit. In-12. 1 fr.; franco.. 1 20

Deux Roses et deux Noëls, avec une préface de S. G. Mgr Gauthey, évêque de Nevers In-32 0 fr. 75; franco..... 1 fr.

Mgr TISSIER

ÉVÊQUE DE CHALONS

Tentations et Taches de Femmes, 2^e^ édition. 3 fr.; franco 3 50.
Dans trois conférences aux femmes du monde, Mgr l'évêque de Châlons étudie d'abord la curiosité intellectuelle qui sagement dirigée est le plus précieux trésor même chez la femme; il flagelle la mollesse qui paralyse l'esprit, le cœur, la volonté de tant de gens; il dénonce, enfin, cet amour du clinquant, du simili, dans les mobiliers et les parures, l'engouement pour la littérature et les spectacles pervers et ineptes, la folie des modes et des danses ridicules et extravagantes, indices trop indiscutables de la bassesse esthétique où glisse un pays qui a encore la prétention de tenir le flambeau de la civilisation.
Ces justes observations, exprimées avec art, dans un style clair, vigoureux, attachant, seront lues avec beaucoup de profit par bien des lectrices, et par des lecteurs aussi, qui pourront y glaner nombre de conseils propres à atténuer la frivolité de leurs épouses en les orientant vers une vie plus utile, plus belle et partant plus heureuse. L.-J. C

DU MÊME AUTEUR :

Les Tâches Idéales, Religieuses, Educatrices, Patriotiques, 2^e^ édit. 5 fr. 25 ; franco..... 6 »
La Parole de l'Evangile au Collège, 3^e^ édition. In-12, 5 fr. 25 ; franco ..... 6 »
Les Jeunes Ames, 3^e^ édition. In-12, 5 fr. 25 ; franco..... 6 »
Soyons Apôtres, 2^e^ édition. In-12, 5 fr. 25 ; franco.... 6 »
Les Femmes du Monde, 7^e^ édition. In-12, 5 fr. 25 ; franco 6 »
La Vérité aux Gens du Monde, 5^e^ édition. In-12, 5 fr. 25 ; franco ..... 6 »
Pour la Victoire : Nouvelles Consignes de Guerre. In-12, 5 fr. 25, franco ..... 6 »
La Langue des Femmes, 4^e^ édition. In-12, 5 fr. 25 ; franco 6 »
Les Grands Jours du Collège, 2^e^ édition. In-12, 5 fr. 25 ; franco ..... 6 »
Les Croyances Fondamentales, avec un appendice sur les Mystères et les Miracles, 3^e^ édition. In-12, 5 fr. 25 ; franco.. 6 »
Vérité et Vérités, 2^e^ édition. In-12, 5 fr. 25 ; franco..... 6 »
La Crise du Pain, in-12, 0 fr. 50 ; franco..... 0 65
La Couronne de la Sainteté, in-12, 0 fr. 50 ; franco..... 0 65
Le Message de Jeanne, panégyrique de la Bienheureuse Jeanne d'Arc 0 75
Sur la Tombe des Souvenirs 0 50
Le Bon Esprit au Collège. Nouvelle édit. 5 fr. 25 ; franco 6 »
La Femme au Foyer. 6
Les Soucis d'une Femme du Monde, 6 »
Le Fait divin du Christ, 2^e^ édit. 5 fr. 25 ; franco..... 6 »
Nos Tributs de Gloire, Retraite donnée à Lourdes du 20 au 24 août 1919. 2^e^ édition, 5 fr. 25 ; franco..... 6 »
Figures Françaises et Pages Nationales, 5 fr.; franco.... 6 »
Le Christ de la Jeunesse, in-12, 3 fr ; franco..... 4 »

Réponses théologiques

DU MÊME AUTEUR

LIBRAIRIE TÉQUI :

Hors de l'Eglise point de salut. In-12. 2e édition.
La Causalité instrumentale en Théologie. In-12. nouv. édition
Réponses théologiques à quelques questions d'actualité.
Le Mystère de la Rédemption. In-12. 4e édition.
Le Mystère de la Très Sainte Trinité. In-12. 4e édition.
Le Mystère de l'Incarnation. In-12. 4e édition
La Sainte Eucharistie. In-12. 4e édition.
La Vierge-Prêtre. In-12. 3e édition.
Les Dominicaines de Pellevoisin.
Principes de Philosophie : les vingt-quatre thèses thomistes. 3e édition.

LIBRAIRIE P. LETHIELLEUX

Les Vœux de religion contre les attaques actuelles. In-12.
La Fraternité du Sacerdoce et de l'Etat religieux. In-12.
Le Rosaire et la Sainteté. In-12.
La Lumière et la Foi. In-12.
Marie pleine de grâce. In-12.

Cursus Philosophiæ ad Theologiam Doctoris Angelici propædeuticus. Editio Tertia. Six volumes in-8e :

I. *Logica.*
II. *Philosophia naturalis.* I. P. *Cosmologia.*
III. *Philosophia naturalis.* II. P. *Biologia et Psychologia.*
IV. *Metaphysica psychologica.*
V. *Metaphysica ontologica.* I.
VI. *Metaphysica ontologica.* II.

Tractatus dogmatici, 4 vol. in-8.

R. P Édouard HUGON

DES FRÈRES PRÊCHEURS, MAITRE EN THÉOLOGIE
PROFESSEUR DE DOGME
AU COLLÈGE PONTIFICAL « ANGÉLIQUE » DE ROME
MEMBRE DE L'ACADÉMIE ROMAINE DE SAINT-THOMAS D'AQUIN

Réponses théologiques

A QUELQUES QUESTIONS D'ACTUALITÉ

La Notion de Hiérarchie dans l'Église de J.-C.
L'Analyse de l'Acte de Foi. — Foi et Révélation.
Les Concepts dogmatiques — L'État
des Ames séparées.

TROISIÈME ÉDITION

PARIS-6e
PIERRE TÉQUI LIBRAIRE-ÉDITEUR
82, RUE BONAPARTE, 82

1924

reprises; et cet écrit, sur certains points, peut servir de commentaire à l'immortelle encyclique du Souverain Pontife Pie X sur les *doctrines des Modernistes*. Nous n'avions pas à entreprendre l'examen détaillé de chacune de ces erreurs — c'est déjà fait; — nous avons pensé qu'il serait plus utile de leur opposer simplement les conclusions de la vraie théologie. Notre but n'est pas d'épuiser le débat ni de dire le dernier mot, nous nous efforçons, au contraire, de simplifier les questions; mais nous avons visé à donner des notions exactes, précises, en un mot, des réponses théologiques.

En tout cas, ces études sans prétention auront le mérite de reproduire franchement un enseignement catholique et thomiste qui est plein d'actualité.

LA NOTION DE HIÉRARCHIE

DANS L'ÉGLISE DE JÉSUS-CHRIST

La Notion de Hiérarchie dans l'Église de Jésus-Christ

Depuis les débats suscités par la loi de séparation, que de fois le terme de hiérarchie a été évoqué par les revues et les journaux et s'est retrouvé même sous la plume d'incrédules qui n'ont jamais rien compris à la divine constitution de l'Église! Il exprime une grande réalité, que nous voudrions mettre en lumière. Les théories modernistes touchant la hiérarchie ont été condamnées par le décret du Saint-Office du 3 juillet 1907[1] et par l'encyclique du Souverain Pontife du 8 septembre 1907[2]. Nous ne prétendons pas résoudre

[1] Prop. 52 et ss.
[2] Edit. des *Questions actuelles*, p. 32 et ss.

ici des problèmes nouveaux ni revenir sur les applications actuelles qui ont été signalées depuis longtemps par nos organes catholiques; mais il ne sera pas sans intérêt ni sans utilité d'exposer nettement la notion théologique de la hiérarchie, de reprendre le sujet au point de vue des principes et de le présenter sous son jour dogmatique et doctrinal.

On sait que cette expression doit sa célébrité aux immortels ouvrages *De cœlesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierarchia*, d'un auteur inconnu, mais, à coup sûr, homme de génie. Ces livres reproduisent si bien la vérité traditionnelle qu'ils furent regardés longtemps comme l'œuvre de Denis l'Aréopagite et qu'ils jouirent d'une autorité incontestée dans l'Église à partir du sixième siècle[1].

Hiérarchie, ἱερὰ ἀρχη, ou ἱερῶν ἀρχη, le pouvoir sacré ou le pouvoir des choses sacrées, désigne une série de personnes sacrées, qui, sous le gouvernement d'un chef suprême, ont à s'occuper des choses saintes. Les dépositaires de

[1] Sur l'autorité de ces écrits en théologie, voir le T. R. P. Gardeil, *Revue Thomiste*, t. XII, pp. 207, 588-589.

ce pouvoir ont plus que la majesté de l'autorité, plus que les rayons de la gloire, ils possèdent une sorte de consécration qui les met en contact avec la divinité elle-même. L'exercice de ce pouvoir aussi est sacré : c'est une coopération à l'œuvre divine, une action bienfaisante qui purifie, illumine, perfectionne, rapproche de Dieu. La fin, le terme sont sacrés : c'est cette ressemblance avec le Seigneur, cette trans formation totale et suprême de la créature raisonnable, en sorte qu'elle prend, pour ainsi dire, les traits et la forme de Dieu[1].

L'idée de hiérarchie implique des degrés dans le pouvoir, un ordre et des variétés dans les dignités et les offices. Nous ne la chercherons donc pas dans la Trinité adorable, car il n'y a ni inégalité, ni subordination dans les personnes divines ; mais nous dirons avec les Docteurs que la Trinité est le terme de toutes les hiérarchies, puisque l'action de celles-ci consiste à conduire les êtres libres à la Trinité, à les transfigurer en elle et à les faire jouir d'elle. Elle est le type hiérarchique parfait,

[1] Cf. *Cœlest.*, *Hierarch.*, c. III, *P. G.*, III, 164, ss.; S. Thomas, II *Sent.*, dist. 9, a. 1.

la beauté consommée qui attire à elle toute beauté (1).

Dans les anges nous découvrons une série de personnes sacrées, subordonnées les unes aux autres, qui exercent ou qui reçoivent une action sacrée, c'est-à-dire ces échanges spirituels, ces procédés intellectuels, ces illuminations mentales, qui doivent amener plus près de Dieu des intelligences faites pour lui (2). Ce n'est pas ici l'occasion de décrire le gouvernement du monde invisible, où le champ du mystérieux et de l'inconnu est si vaste et sur lequel la révélation n'a jeté qu'une lumière discrète. On serait mal venu cependant à prétendre que les hiérarchies et les chœurs angéliques ne sont qu'une invention des théologiens. Les enseignements traditionnels sur ce point sont assez fondés pour qu'ils aient été proposés devant un concile œcuménique. « A l'origine, dit un orateur du concile de Latran, Dieu créa le ciel et la terre, et le ciel invisible, il le distribua en trois pouvoirs ou principautés qu'on appelle *hiérarchies*, et chacune de celles-ci

[1] Cf. *Cœlest. Hierarch.*, c. I, *P. G.*, III, 120, ss.
[2] Cf. S. Thomas, Ia P., q. 108.

est à son tour divisée en trois *chœurs*[1]. »

L'Église de Jésus-Christ nous montre divers degrés de personnes sacrées dont les unes administrent et les autres reçoivent les choses saintes, établissant ainsi ce courant surnaturel qui descend de l'éternité et y retourne, qui porte les dons de Dieu à l'humanité et les hommages de l'humanité à Dieu. Elle forme de la sorte une vaste organisation qui embrasse les gouvernés et les sanctifiés depuis le simple catéchumène jusqu'au moine, et les gouvernants et les sanctificateurs depuis les humbles ministres jusqu'au pontife suprême[2]. Nous essaierons d'analyser chacun des éléments qui constituent la notion complète de la hiérarchie ecclésiastique.

[1] «Cum Deus in principio cœlum et terram creasset, cœlum ipsum in tres principatus quos *hierarchias* vocant, instituit, ac quemlibet principatum in totidem angelorum *choros* distinxit. » Conc. Later., V, sess. 12. *Oratio* Corvini *episcopi*, Mansi, xxxii, 994.

[2] *Ecclesiast. Hierarch.*, c. v, *P. G.*, III, 500, ss., et c. vi, *P. G.*, III, 529, ss.

CHAPITRE PREMIER

LA NOTION DE HIÉRARCHIE SUPPOSE UNE SOCIÉTÉ INÉGALE

La première idée qu'elle suggère est celle d'un organisme où il y a multiplicité dans les membres, variété dans les fonctions, les offices ou les dignités. On sait avec quelle éloquence saint Paul a exposé cette comparaison dans la première épître aux Corinthiens[1]. Saint Clément de Rome la reprend quelques années plus tard dans sa lettre à cette même Église de Corinthe. « Les grands ne peuvent rien sans les petits ni les petits sans les grands. Cette aide réciproque est la condition de l'activité et du succès. Prenons comme exemple

[1] *I Cor.*, XII, 12, ss.

notre corps. La tête sans les pieds n'est rien, et les pieds sans la tête ne sont rien. Les membres les plus humbles sont nécessaires à tout le corps, tous conspirent et agissent de concert pour le maintenir sain et sauf. C'est ainsi que par une mutuelle dépendance des fidèles se conserve le corps mystique dans le Christ Jésus...[1] »

Il y a plus que diversité des membres avec échange de services ; la notion de hiérarchie suppose une société essentiellement *inégale*. Dans nos gouvernements démocratiques, bien que les diverses charges ne soient pas confiées à tous, les citoyens restent égaux devant la loi ; l'autorité n'est pas exercée par la multitude, mais celle-ci nomme, au premier ou au second degré, ses gouvernants : l'élection suffit pour faire les représentants officiels du peuple. De nombreux hérétiques se sont construit une conception analogue de l'Église de Jésus-Christ. Les Gnostiques des premiers

[1] S. Clem. Rom., *Epist. I Cor.*, cc. xxxvii et xxxviii, *P. G.*, I, 284. — Pour saint Clément, comme pour les autres Pères apostoliques, l'édition à consulter est celle de Funk, mais, les quelques textes que nous leur empruntons se trouvant aussi dans Migne, nous donnons les références pour cette édition.

siècles avaient nié la distinction fondamentale entre les prêtres et les fidèles; et Tertullien reproche à certaines sectes de remettre à des laïcs les fonctions sacerdotales : *Hodie presbyter qui cras laicus, nam et laicis sacerdotalia munera injungunt*[1].

Cette théorie fut renouvelée par les Vaudois et condamnée au quatrième concile de Latran[2]. Marsile de Padoue la reprit et l'érigea en système : l'autorité ecclésiastique, au dire de ce novateur, réside tout entière dans le corps des fidèles, et ce sont eux qui la délèguent à leurs élus. L'orgueilleuse Réforme ne manqua pas de s'approprier ces antiques erreurs. Dans l'Église du Christ, s'écrie Luther, c'est l'égalité absolue : ni clerc ni laïc, ni moine ni séculier[3]. La plénitude du pouvoir religieux est dans le peuple : au peuple revient le droit d'élire, de nommer les ministres qui remplissent en son nom les fonctions du culte[4].

[1] Tertullien, *De Præscript.*, 41, *P. L.*, II, 57.

[2] Cf. Denzinger, *Enchirid.*, n. 360.

[3] « Christianum populum esse simplicem, in quo prorsus nulla secta, nulla differentia personarum, nullus clericus, nullus laicus, nullus unctus, nullus rasus, nullus monachus esse debet. » *De Abrogat. Miss. privat.*, I P.

[4] Edmond Richer, Van Espen, Febronius pré-

Le même principe, quoique sous une autre forme, inspira les législateurs de la Révolution française qui imposèrent la constitution civile du clergé, et nos législateurs récents qui ont prétendu asservir l'Église au régime des associations cultuelles et ont réservé la juridiction dernière sur ces associations à la suprématie du Conseil d'État[1].

L'enseignement catholique nous oblige à reconnaître deux catégories de personnes essentiellement distinctes : les laïcs et les clercs, le corps des fidèles et le corps des pasteurs. Le pouvoir sur les choses sacrées et l'autorité pour gouverner résident uniquement dans le corps des pasteurs et ne viennent aucunement du peuple. C'est aux Apôtres et à leurs successeurs, et non point à la multitude que Notre-Seigneur a dit de lier et de délier sur la terre avec promesse de ratifier leurs jugements dans le ciel[2]; qu'il a conféré la mission

tendent que Jésus-Christ a confié l'autorité à *toute l'Eglise*, que les pasteurs sont les délégués de l'Eglise et qu'ils excercent l'autorité en son nom. C'est, en définitive, faire dériver de la multitude le pouvoir spirituel.

[1] Cf. les deux encycliques de Pie X, 11 février et 10 août 1906 et celle de Pie XI, du 18 janvier 1924.

[2] Matth., xvi, 18, 19; xviii, 18; Joan., 23.

de perpétuer son sacerdoce et son Eucharistie : *Hoc facite in meam commemorationem*, d'enseigner et de sanctifier l'humanité jusqu'à la fin des siècles [1].

Les Apôtres ajoutent à cette doctrine la confirmation par les faits. Ils déclarent avoir reçu de Dieu seul, et non point des hommes, un pouvoir spirituel pour châtier, corriger, gouverner [2]. Les fidèles n'ont qu'à se soumettre à ce que les chefs ont décidé en concile [3]. Ceux-ci, pour user de leur puissance, n'attendent point la délégation ou la ratification du peuple; ils établissent, de leur propre autorité, des pasteurs dans les diverses églises [4].

Les héritiers immédiats des Apôtres rendent un très explicite témoignage sur l'origine surnaturelle de la hiérarchie. « Les Apôtres, dit saint Clément de Rome, nous ont annoncé l'Évangile de la part de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et Jésus-Christ de la part de Dieu. Ainsi, Jésus-Christ est envoyé par Dieu, et les

[1] Matth., xxviii, 18-20.
[2] *II Cor.*, x, 6, xiii, 10.
[3] *Act.*, xv.
[4] *Act.*, xiv, 22; *I Tim.*, i; *Tit.*, i, 5.

Apôtres par Jésus-Christ. Les Apôtres, à leur tour, ont choisi les évêques et les diacres des croyants à venir, et ils ont prescrit que, après la mort de ces évêques et de ces diacres, des hommes éprouvés leur succéderaient dans leur charge[1]. » Saint Ignace d'Antioche signale à maintes reprises la divine autorité du corps pastoral. « L'évêque est le centre de l'Église; là où il est doit se trouver la communauté chrétienne, comme là où est le Christ se trouve aussi l'Église[2]. »

La doctrine est désormais si clairement établie que saint Cyprien peut écrire : « A travers les vicissitudes des âges et des événements, l'économie de l'épiscopat et la constitution de l'Église se déroulent de telle sorte que l'Église repose sur les évêques et que toute sa vie active est gouvernée par eux[3]. »

Tous les échos de la Tradition redisent ce même enseignement, que le concile de Trente va enfin canoniser et définir. On y déclare que les fidèles ne sont pas tous égaux entre

[1] S. Clem. Rom., *I Cor.*, xlii, xliv, *P. G.*, I, 292, 296.

[2] S. Ignat., *Smyrn.*, viii, *P. G.*, V, 713.

[3] S. Cyprian., *Epist.* 27 (al. 28) *ad lapsos*, I, *P. L.*, iv, 298.

eux quant au pouvoir spirituel, que les prêtres sont de droit divin supérieurs aux laïcs, que l'élection humaine ne suffit point pour établir le sacerdoce, mais qu'il faut un sacrement institué par Jésus-Christ lui-même[1].

Pie X, dans son immortelle encyclique du 11 février 1906 au clergé et au peuple français, rappelle en termes énergiques ce dogme capital : « L'Église est par essence une société inégale, c'est-à-dire une société comprenant deux catégories de personnes, les Pasteurs et le troupeau, ceux qui occupent un rang dans les différents degrés de la hiérarchie et la multitude des fidèles. Et ces catégories sont tellement distinctes entre elles que dans le corps pastoral seul résident le droit et l'autorité nécessaire pour promouvoir et diriger tous les membres vers la fin de la société ; quant à la multitude, elle n'a pas d'autre devoir que celui de se laisser conduire, et, troupeau docile, de suivre ses Pasteurs. »

Tel est le premier élément que réclame l'idée de hiérarchie ecclésiastique : une subordination essentielle des gouvernés aux gou-

[1] Conc. Trent., sess. XXIII, cc. 1 et 4, et can. 1-3.

vernants, du peuple au clergé. Les trois rôles fondamentaux, sans lesquels il n'y aurait ni vie ni mouvement dans l'Église, c'est-à-dire le magistère ou la fonction d'enseigner, le ministère ou la façon de sanctifier, enfin le gouvernement de Jésus-Christ, appartiennent exclusivement au corps des pasteurs. Les laïcs peuvent, sans doute, concourir à la diffusion de la vérité révélée, se faire par la parole et la plume les chevaliers et les champions de l'Évangile, mais l'Église proprement enseignante est l'Église sacerdotale : c'est aux prêtres qu'est dévolue la prédication ordinaire, *sacerdotem oportet prædicare*[1], et aux évêques que sont réservées les définitions solennelles dans les conciles, *concilium episcoporum est.*

Au sacerdoce seul sont confiés le rôle de sanctificateur, la puissance de consacrer, d'offrir le sacrifice, de remettre les péchés, d'établir le double courant des choses sacrées, et celui qui apporte aux hommes les dons de Dieu et celui qui fait remonter vers Dieu les hommages de l'humanité[2].

[1] *Pontific., De Ordinatione presbyteri.*
[2] Cf. Conc. Trident., sess. XXIII, c. 1-4.

L'Église dirigeante est encore l'Église sacerdotale. Le Saint-Esprit a remis la conduite des âmes à ceux qui ont reçu la plénitude de l'Ordre, *posuit episcopos regere Ecclesiam Dei*[1]; et c'est dans le corps des pasteurs seulement, redirons-nous avec Pie X, que résident le droit et l'autorité du gouvernement spirituel.

[1] *Act.*, XX, 20, 21.

CHAPITRE II

LA HIÉRARCHIE D'ORDRE

Mais nous n'avons pas encore la notion de la hiérarchie. Elle implique divers degrés de sanctificateurs et de gouvernants. Il fallait, dit saint Thomas, qu'il y eût plusieurs ordres de ministres sacrés. D'abord, pour honorer la divine Sagesse, qui se manifeste dans la distinction et la variété des êtres, soit dans le monde naturel soit dans le monde spirituel. Ensuite, pour secourir l'infirmité humaine. Ce serait pour un seul une surcharge, un fardeau trop lourd, d'accomplir par lui-même tout ce qui regarde les saints mystères. Il y aura donc des ordres multiples, parce qu'il y a des offices multiples. Enfin, puisqu'il n'est rien de plus divin, selon Denis, que d'être le coopé-

rateur de Dieu par le ministère surnaturel, il convenait de multiplier les ordres, afin qu'un plus grand nombre d'hommes fussent associés à cette éminente dignité et qu'ainsi la voie qui conduit à la perfection et rapproche du Seigneur devînt plus spacieuse et plus magnifique[1].

C'est la série de ces degrés, l'ensemble de ces coopérateurs de Dieu, de ces sanctificateurs de l'humanité, de ces gouverneurs des âmes, qui constitue, à proprement parler, la hiérarchie catholique.

Quels sont-ils? Les saintes Lettres nous signalent des diacres[2], des presbytres[3], des évêques[4]. D'autres ouvriers évangéliques sont indiqués avec eux. Saint Paul nomme les apôtres, les prophètes, les évangélistes, les pasteurs, les docteurs[5]. La *Didaché*, ou *doctrine des douze Apôtres* (découverte en 1883 par le métropolite grec Philothée Bryennios) énu-

[1] Cf. S. Thomas, *Supplem.*, q. 37, a. 1.
[2] *Act.*, VI; *Philip.*, I, 1; *I Tim.*, III, 8.
[3] *Act.*, XIV, 23, XX, 17; *I Tim.*, V, 17; *Tit.*, I, 5; Jac., V, 12-16.
[4] *Act.*, XX, 28; *Philip.*, I, 1; *I Tim.*, III; *Tit.*, I, 1; *I Pet.*, II, 25.
[5] *Ephes.*, IV, 11.

mère cinq catégories : l'*apôtre*, le *prophète*, le *docteur*, l'*évêque* et le *diacre*. Parfois les textes confondent les évêques et les presbytres.

Les études les plus récentes nous permettent de reconstituer l'organisation primitive des Églises. Il faut d'abord distinguer les ministres extraordinaires de l'Évangile, destinés à disparaître : l'apôtre, missionnaire ambulant, qui porte partout la bonne nouvelle ; le prophète, qui parle en esprit ; le docteur ou didascale, qui instruit les fidèles, mais sans être inspiré. Puis viennent les ministres fixes, rattachés à la fonction liturgique de l'Eucharistie et au gouvernement des âmes : les évêques, les presbytres, les diacres.

A l'origine, le presbytérat était un titre d'honneur qu'on pouvait donner à ceux qui n'étaient pas revêtus du caractère sacerdotal. Mais c'était parmi ces presbytres sans sacerdoce que l'on choisissait, sinon nécessairement, au moins de fait, les membres de la communauté qu'on élevait à la charge de l'ἐπισκοπή : on eut ainsi les presbytres-évêques, les presbytres-présidents, les presbytres-pas-

teurs[1]. Ce presbytérat primitif était l'enveloppe originelle de la hiérarchie ; il disparut comme une forme simplement préparatoire. Et le mot seul s'en conserva pour désigner les prêtres, c'est-à-dire les épiscopes subordonnés à l'évêque souverain[2].

Les diacres ont un rôle particulier se rapportant à l'Eucharistie, et un rôle extérieur ; ils sont trésoriers, et parfois le ministère de la parole leur est confié. Les évêques exercent une fonction liturgique et une fonction sociale, de gouvernement et de prédication. L'épiscopat à l'origine est plural, comme le diaconat. Mais l'épiscopat plural disparaît au moment où les apôtres disparaissent et se démembre pour donner naissance à l'épiscopat souverain de l'évêque et au sacerdoce subordonné des prêtres[3].

[1] « L'autorité se concentrait dans le corps des prêtres-évêques ; l'un d'entre eux l'incarnait plus spécialement et l'administrait. Entre ce président et l'évêque unique des siècles suivants il n'y a pas de diversité spécifique. » Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. I, p. 95.

[2] Mgr Batifol, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, I, p. 265.

[3] Mgr Batifol, *op. cit.*, p. 266. — Voir, au sujet de l'épiscopat collégial et de l'épiscopat unitaire,

La hiérarchie s'organise donc définitivement avec ses trois termes : évêques, prêtres, diacres. Nous les trouvons déjà tous les trois dans l'épître de saint Clément. L'auteur mentionne les évêques et les diacres qui furent institués par les Apôtres, et il proclame bienheureux les prêtres qui, après avoir fourni leur course, sont arrivés à une fin fructueuse et parfaite[1]. Saint Ignace d'Antioche a mis en complet relief cette trinité hiérarchique : évêque, presbyterium, diacres L'évêque a la suprématie ; un seul évêque commande à tout le corps des prêtres et aux diacres[2]. Tout le monde est tenu de lui obéir, même les prêtres ; ils doivent lui rester attachés comme les cordes à la lyre[3]. A leur tour, les prêtres sont supérieurs aux diacres ; ceux-ci sont toujours nommés en troisième lieu[4]. L'évêque tient la place du Père, les prêtres celle du sénat apostolique, les diacres

Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. I, c. VII. Nous citons cette hypothèse, en déclarant qu'elle est contestée.

[1] S. Clem., *I Cor.* XLII, XLIV, *P. G.*, I, 292. 300.

[2] S. Ignat., *Philadelph.*, IV, *P. G.*, V, 700.

[3] S. Ignat., *Ephes.*, IV, *P. G.*, V, 648.

[4] S. Ignat., *Magnes.*, II, VI; *Philadelph.*, IV, *P. G.*, V, 664, 668, 700.

la place de Jésus-Christ considéré comme ministre du Père, car ils exercent la diaconie, le ministère du Christ, comme le Christ exerce la diaconie, le ministère du Père[1]. Saint Polycarpe nous montre établie à Smyrne la même institution. L'évêque et ses prêtres saluent l'Église de Philippes ; on recommande aux fidèles d'obéir aux prêtres et aux diacres comme à Dieu et au Christ[2].

Tertullien a parlé plus d'une fois des diacres, des prêtres, des évêques, qui sont les dépositaires de l'autorité spirituelle[3]. Saint Cyprien salue les diacres et les prêtres, qui doivent respect à l'évêque[4].

Avec le temps, l'Église dut multiplier ce qui était uni ; aux diacres s'ajoutèrent les ministres inférieurs : le sous-diaconat, du reste, et les quatre ordres mineurs étaient renfermés dans le diaconat, comme les mon-

[1] S. Ignat., *Magnes.*, VI, *P. G.*, V, 668.

[2] S. Polycarp., *Philipp.*, subscript., et V, *P. G.*, V, 1005, 1009.

[3] Tertull., *De Baptismo*, c. 17, *P. L.*, I, 1218; *De fuga in persecutione*, c. 11, *P. L.*, II, 113.

[4] S. Cyprian., *Epist.* 9, *P. L.*, IV, 250; *Epist.* 11, *P. L.*, IV, 257.

naies divisionnaires sont contenues dans la pièce d'or[1].

Le concile de Trente, après avoir constaté la trace de ces divers ordres à l'origine de l'Église[2], proclame définitivement le dogme de la hiérarchie. Il est de foi qu'il existe dans l'Église catholique, outre le sacerdoce, d'autres ordres, majeurs ou mineurs, comme des degrés qui préparent au sacerdoce ; il est de foi que l'Église catholique possède une hiérarchie de droit divin composée des évêques, des prêtres et des ministres ; et que les évêques sont supérieurs aux prêtres[3].

Mais en quoi consiste le pouvoir de ces personnes sacrées? C'est plus qu'une auréole, plus que la dignité des rois, laquelle est une simple autorité morale ; c'est une qualité physique et divine, produite par cette mystérieuse puissance qui s'appelle un sacrement. Il faut, pour établir la hiérarchie, un rite

[1] « Nihilominus erant omnes prædictæ potestates, sed implicite, in una diaconi potestate. Sed postea ampliatus est cultus divinus, et Ecclesia quod implicite habebat in uno ordine, explicite tradidit in diversis. » S. Thomas, *Supplem.*, q. 37, a. 2, ad 2.

[2] Conc. Trident., sess. XXIII, c. 2.

[3] Sess. XXIII, can. 2, 3, 6, 7.

surnaturel, imprimant dans l'âme le sceau éternel que rien ne pourra effacer ni souiller, ni la persécution des tyrans ni même l'apostasie de ceux qui le portent.

Quoi qu'il en soit du sous-diaconat et des ordres mineurs [1], il est certain que le diaconat est un sacrement et imprime le caractère. S'il est vrai que l'évêque ne dit pas en vain : « Recevez le Saint-Esprit [2] », on doit conclure que le diacre, auquel ces paroles sont adressées, reçoit, avec l'investiture du céleste Paraclet, la grâce sanctifiante et la marque indélébile, effet propre de l'ordination. Il est de foi que le sacerdoce est un sacrement. C'est ici, pour le moins, que doit se vérifier la définition du concile de Trente : L'ordre ou l'ordination est un sacrement institué par Jésus-Christ et qui donne la puissance de consacrer, d'offrir le Corps et le Sang du Seigneur et de remettre les péchés [3].

Quant à l'épiscopat, confère-t-il un caractère entièrement nouveau, ou bien est-il sim-

[1] Pour saint Thomas ce sont de vrais sacrements, puisqu'ils sont des parties authentiques détachées du diaconat.

[2] Conc. Trident., sess XXIII, can. 4.

[3] *Ibid.*, can. 1 et 3.

plement l'extension et l'ascension du caractère sacerdotal ? L'Église a laissé ce point à la libre discussion des théologiens [1] ; mais il est admis par tous que c'est un sacrement, qu'il donne la grâce et ajoute au caractère une telle excellence que c'est désormais la plénitude de l'ordre. En vertu de son sacre, l'évêque devient hiérarque parfait, de droit divin supérieur aux prêtres, qu'il surpasse par son triple pouvoir de consacrer, de confirmer, d'ordonner [2]. Comme il possède la vie sacerdotale au suprême degré, il peut la transmettre à d'autres, et il acquiert ainsi le titre glorieux de générateur du sacerdoce [3].

Tous les membres de la hiérarchie, ministres, prêtres et évêques sont donc les christs du Seigneur ; ils ont reçu pour le temps et pour l'éternité cette onction d'allégresse qui les rend coopérateurs de Dieu et leur communique, en quelque sorte, les traits et la figure de Jésus-Christ : *Per characterem ipsi Christo* CONFIGURAMUR [4]. La puissance des

[1] Cf. S. THOMAS, *Supplem.*, q. 40, a. 5; BENOIT XIV, Constit. *In Supremo*, 20 *octob.* 1756, n. 17.
[2] CONC. TRIDENT., sess. XXIII, can. 7.
[3] Cf. P. MONSABRÉ, 83e conférence.
[4] S. THOMAS, *Supplem.*, q. 40, a. 5, ad 2.

ministres de la loi nouvelle n'est point temporaire ; une fois ordonnés, ils restent marqués pour toujours, ils ne pourront jamais redescendre à la condition des laïques [1].

Le caractère de l'ordre est indépendant de toute puissance créée : les hommes d'État ne peuvent rien contre lui, l'Église ne saurait y toucher, le Seigneur lui-même s'est engagé à le respecter. Les sacrilèges peuvent se servir de leur terrible pouvoir pour outrager Dieu : Dieu ne le retire pas, il honore le signe qu'il a gravé lui-même dans l'âme. On pourra manier le glaive de la consécration contre Jésus-Christ, Jésus-Christ se laissera frapper, il obéira à la puissance du caractère ! L'apostat aura beau essayer de se profaner, de se laïciser, de s'avilir, il ne pourra se défaire du sceau divin dont il est tout pénétré ; c'est la relique sacrée qu'il devra garder sur lui ici-bas, même dans les repaires de l'infamie, dans l'au-delà pour les siècles des siècles, tandis que pour les ministres fidèles elle brillera comme une gloire dans la bienheureuse éternité.

[1] Conc. Trident., sess. XXIII, cap. 4.

CHAPITRE III

LA HIÉRARCHIE DE JURIDICTION

Nous avons trouvé, dans la notion de hiérarchie, une série de personnes sacrées, avec un pouvoir divin et inamissible. Est-ce tout? Sur cette puissance spirituelle et physique doit se greffer une puissance spirituelle et morale, la juridiction. Elle est distincte et séparable de l'ordre. Celui-ci est invariable, éternel; la prêtrise est la même dans tous les prêtres, et l'épiscopat n'a pas plus d'intensité dans le pape que dans le pontife missionnaire. La juridiction peut subir des fluctuations, tantôt plus vaste, tantôt restreinte, tantôt ordinaire, tantôt déléguée : elle peut même cesser entièrement ou être confiée à quelqu'un qui n'est point encore revêtu du

caractère. Dans le plan de Jésus-Christ cependant la juridiction est faite pour l'ordre et repose sur lui. Notre-Seigneur, en instituant le sacerdoce pour sanctifier, lui a communiqué son autorité sur les âmes ; c'est aux mêmes personnes qu'il a remis le magistère, le ministère, le gouvernement. Il y a donc une hiérarchie de juridiction qui est de droit divin, comme l'ordre, dont elle doit aider l'exercice. Le pouvoir de régir l'Église ne peut venir que d'en haut, de celui qui est le Fondateur de la société surnaturelle. La juridiction sera distribuée à divers degrés, comme l'ordre, aux ministres, aux prêtres, aux évêques. Mais ici il faut ajouter un autre élément, la subordination de tous les ministres, de tous les prêtres, de tous les évêques, à un monarque suprême, le Pontife romain. Inutile d'insister sur ce dogme de la primauté de Pierre. Les agneaux et les brebis, les peuples et les pasteurs, doivent au Pape une obéissance entière. Comme la solidité de l'édifice dépend de sa base, et le mouvement des membres de l'impression communiquée par la tête, toute l'autorité du gouvernement spirituel

dépend du Souverain Pontife, fondement et chef de toute l'Église.

Ce fut jadis le sujet d'une controverse célèbre de savoir si les évêques tiennent leur juridiction immédiatement de Jésus-Christ, ou s'ils la reçoivent directement du Pape, opinion qui tend à devenir commune[1]. Théologiens et canonistes conviennent du moins qu'il n'y a point de juridiction épiscopale sans la volonté du Pape, que les paroles pontificales, au consistoire, sont le vivant et efficace instrument qui confère ce pouvoir, et que le monarque de l'Église peut, pour des raisons majeures, dépouiller tels et tels évêques de leur charge[2].

La hiérarchie de juridiction réclame donc que toutes les autorités ecclésiastiques relèvent du pontificat romain. Mais la subordination suppose la pluralité, et l'idée même de hiérarchie demande que la juridiction soit exercée par plusieurs personnes et à divers

[1] La question fut vivement débattue au concile de Trente, mais non point résolue. Voir à ce sujet Benoit XIV, *De Synod. diœc.*, lib. I, c. 4; Bouix, *De Episcopo*, t. I, pp. 55, ss.

[2] On sait que Pie VII, en 1801, usa de ce pouvoir, en exigeant la démission des évêques de France.

degrés. Si le successeur de Pierre réunit en lui toute la plénitude de la juridiction qui soit dans l'Église, il n'est pas le seul à la posséder. Il ne pourrait réduire les évêques au rôle de simples délégués. Les évêques, au point de vue du gouvernement, sont des princes nécessaires, qui dépendent du monarque, mais qui ne peuvent être tous destitués. Le Pape peut supprimer tel diocèse, même les diocèses d'une région déterminée, il ne pourrait les supprimer dans le monde entier ni changer tous les évêques en vicaires apostoliques. La constitution de l'Église, qui veut un roi et des gouverneurs, requiert cette subordination, cette pluralité, ces degrés [1].

Ces degrés ont leur économie. Dans les ministres ou dans les simples prêtres la juridiction n'est pas plénière; ils ne sont point des pasteurs au sens complet, mais plutôt des instruments de l'évêque : leur charge est partielle, c'est comme une portion de l'office

[1] Ce fut une des erreurs de Marc Antoine De Dominis de prétendre que les évêques ne sont que les vicaires du Souverain Pontife. Les théologiens et les canonistes même les plus ultramontains furent toujours unanimes à repousser de telles exagérations.

épiscopal. Dans l'évêque la juridiction est pleine, car il l'exerce comme prince, et elle s'étend à l'administration de tous les sacrements et au gouvernement de tout le diocèse. Cependant elle n'est point universelle : n'étant point donnée pour toute l'Église, elle n'est pas absolument indépendante, puisqu'elle est soumise à celle du monarque [1].

Dans le Pape elle est plénière, universelle, souveraine, et elle se confond avec la puissance de l'Église elle-même. Si Notre-Seigneur était resté visiblement parmi nous jusqu'à la fin des siècles, il n'aurait pas exercé une juridiction plus vaste que celle qu'il confie à son vicaire. Sans doute, sa divine puissance dépasse à l'infini celle de Pierre et il reste maître de modifier de fond en comble la constitution de son Église ; mais, en fait, il ne se serait pas servi d'un pouvoir plus étendu. Il a donné à la société qu'il a fondée assez de perfection intrinsèque pour qu'elle puisse, avec son propre organisme et sans intervention nouvelle de

[1] Cf. S. Bernard, *De Considerat.*, l. II, c. VIII, n. 15, 16, *P. L.*, CLXXXII, 751, 752.

Dieu, évoluer vers son terme définitif. Le Pape est bien dans le sens complet le vicaire qui tient sa place et exerce son autorité.

Nous avons désormais les éléments complexes qui entrent dans la notion de la hiérarchie ecclésiastique. Elle implique d'abord, avec l'idée d'organisme, celle d'une société inégale dans laquelle il y a des gouvernés et des gouvernants et où le corps des pasteurs est de droit divin supérieur à la multitude. Elle requiert ensuite divers degrés de personnes sacrées : c'est la hiérarchie d'ordre établie par Jésus-Christ lui-même et qui est composée des évêques, des prêtres et des ministres. Ces personnes sont revêtues d'une puissance surnaturelle, physique, invariable, indélébile, éternelle. Ce pouvoir est complété par une autre puissance, morale mais surnaturelle et divine elle aussi. C'est alors la hiérarchie de juridiction, qui requiert plusieurs degrés dans le gouvernement et exige en même temps la subordination des ministres, des prêtres, des évêques au Pontife romain. Cette puissance n'est que partielle dans les rangs inférieurs, elle est plénière dans l'évêque, elle est à la

fois plénière, universelle, souveraine, dans le Pape [1].

[1] Bouix (*De principiis juris canonici*, p. 514) cite et approuve cette définition des *Conférences d'Angers :* « La hiérarchie est une principauté ou magistrature spirituelle, composée de divers ordres de ministres subordonnés les uns aux autres, que Jésus-Christ a institués pour le gouvernement et le service de son Eglise, et qu'il a revêtus d'une autorité correspondante au rang qu'ils y tiennent, avec promesse des secours nécessaires pour bien remplir l'office qu'il leur a confié, et conduire les fidèles dans les voies du salut. » — La définition est exacte, mais elle n'a pu signaler en détail tous les éléments qui entrent dans la notion de la hiérarchie.

CHAPITRE IV

LA NOTION DE L'ÉGLISE ET LA HIÉRARCHIE

Une conclusion déjà se dégage que nous tenons à faire ressortir encore et à mettre en plein relief : il résulte de notre exposé que l'Église, telle que l'a voulue Jésus-Christ, avec un organisme extérieur, ne se conçoit pas sans la hiérarchie. Si elle n'était que la société invisible des saints, comme l'ont rêvée tant de pseudo-réformateurs, elle n'aurait pas besoin d'une institution permanente de sanctificateurs et de gouvernants : Jésus-Christ, qui agit si efficacement dans l'intime des âmes, resterait l'unique prêtre et l'unique directeur. Mais l'Église est un corps à travers lequel rayonne une âme divine. Trois éléments constituent cet organisme surnaturel : un

magistère visible et la profession d'une même foi par tous les fidèles; un ministère visible et la communion de tous les membres au même culte; un gouvernement visible et l'obéissance de tous les sujets aux mêmes pasteurs. Ce triple fonctionnement est-il possible en dehors de la hiérarchie? Évidemment non. Nous n'examinerons pas si des croyances religieuses pourraient se conserver indépendamment du magistère officiel; on a cité des chrétientés qui, privées de leurs prêtres et par la simple voie de la tradition, avaient gardé pendant bien longtemps la foi chrétienne dans son intégrité. Mais il est manifeste qu'il faut une autorité extérieure pour maintenir les âmes dans les pâturages de la saine doctrine, assurer l'unité *visible* de la croyance, réprimer les négations audacieuses, dissiper les doutes, dirimer les débats; sans quoi « les controverses deviendraient interminables, comme elles le sont dans le Protestantisme[1] ». Notre-Seigneur a donc institué un magistère externe, et nous avons déjà remarqué que l'Église enseignante

[1] Grotius, *Via ad pacem Ecclesiæ*, tit. VII.

est aussi l'Église sacerdotale, partant, la hiérarchie.

Nous reconnaissons que certains hommes peuvent appartenir en secret à l'âme de l'Église, se sauver par leurs actes de foi et de contrition, recevoir ainsi la grâce sans le ministère des prêtres. Il reste vrai néanmoins que, dans le corps visible, la sanctification s'accomplit par la hiérarchie d'ordre. Sans elle plus de sacrifice, plus d'Eucharistie, plus de sacrements. C'en est donc fait de cette communion sensible et universelle qui est la manifestation de la charité et dont les rites sacrés sont les signes et les liens! Elle échouera fatalement toute tentative d'organiser le culte en dehors du clergé : le peuple ne s'y trompe pas, il comprend, comme d'instinct, que le plus grand malheur dont Dieu pourrait le punir serait de lui retirer ses prêtres, car ce serait lui retirer du coup les bienfaits de son Eucharistie, de sa messe, de son banquet d'amour, de tous ces sacrements qui consolent et la vie et la mort...

Quant à la juridiction, il n'est pas moins manifeste qu'elle est inséparable du corps des pasteurs. S'il est possible qu'elle soit transi-

toirement déléguée à un laïc pour des raisons particulières et à un degré inférieur, il faut toujours une dispense du Souverain Pontife; même dans ces cas exceptionnels elle descend de la hiérarchie et elle remonte vers elle.

D'ailleurs, les trois fonctions du magistère, du ministère, de la juridiction sont contenues dans un seul pouvoir, qui est le gouvernement spirituel. En effet, gouverner les âmes, ce n'est pas seulement les conduire d'après un code, avec tout l'appareil de la puissance législative, judiciaire, coercitive, c'est encore les nourrir de la vérité et de la grâce. La même autorité sera donc chargée de régir, de sanctifier, d'enseigner, les mêmes hommes seront à la fois pasteurs, prêtres et docteurs.

Sans doute, l'ordre et la juridiction étant distincts, les deux hiérarchies le sont également; mais aucune d'elles prise séparément ne peut suffire; elles doivent vivre ensemble, s'unir, se fondre, pour ainsi dire, en un seul tout qui sera la hiérarchie complète [1]. C'est

[1] Des canonistes se sont demandé si la hiérarchie dans l'Eglise était une ou multiple. Cf. Philips, *Droit ecclésiast.*, xxxii, xxxvi, lxxvii. — Nous n'avons pas à entrer dans ces détails. En reconnais-

dans ce sens plénier qu'il faut surtout la considérer : elle désigne ainsi l'institution définitive, le pouvoir parfait qui inclut à la fois l'ordre et la juridiction et qui purifie, illumine, vivifie, conduit l'Église immortelle de Jésus-Christ.

Il nous reste à tirer de ces principes quelques applications touchant les rapports de la multitude avec les chefs, soit au sujet de la nomination des membres de la hiérarchie, soit au sujet du fonctionnement intérieur de la société spirituelle.

sant la pluralité, nous n'enseignons pas la séparation : les deux hiérarchies, faites l'une pour l'autre, se rejoignent dans la pratique, forment un tout harmonieux et unique, qui est la hiérarchie tout court.

CHAPITRE V

LES RAPPORTS DU PEUPLE AVEC LA HIÉRARCHIE AU SUJET DES ÉLECTIONS ET DU GOUVERNEMENT DE L'ÉGLISE.

Le peuple n'est pas un étranger dans l'Église, il est de la famille, il prend part à sa vie intime. Puisqu'il doit rester en perpétuel contact avec ses pasteurs, il lui importe de les connaître à l'avance, afin de leur vouer plus d'estime et plus d'affection. Leur élection l'intéresse au premier chef. On comprend que l'Église ait voulu tenir compte de l'appréciation populaire, consulter les fidèles sur le choix des prêtres et des évêques, ne pas imposer ceux que l'opinion universelle rejetterait comme incapables, nommer de préférence ceux auxquels la multitude a

rendu un témoignage plus éclatant. De là cette coutume, rappelée par saint Cyprien, de faire les élections devant le peuple, sous les yeux de tous. Le clergé élit, comme les Apôtres élurent les diacres, mais le peuple est consulté et rend témoignage : *Sacerdos plebe præsente sub omnium oculis deligatur et dignus atque idoneus publico judicio ac testimonio comprobetur*[1]. Les évêques de la province choisissent l'évêque, mais ils s'informent auprès du peuple, qui connaît parfaitement la vie de chacun et prévoit par la conduite passée ce que le candidat sera dans l'avenir : *Episcopi ejusdem provinciæ proximi quique conveniant et episcopus eligatur plebe præsente quæ singulorum vitam plenissime novit et uniuscujusque actum de ejus conversatione perspexit*[2]. Cet usage devint comme une maxime de sagesse pratique, que saint Léon le Grand a préconisée dans cette phrase célèbre : Celui qui doit commander à tous doit être élu par tous; *qui præfuturus est omnibus*

[1] S. Cyprian., *Epist. synod. ad clerum et plebem Hispaniarum*, iv, *P. L.*, III, 1025.
[2] Idem, *P. L.*, III, 1027.

ab omnibus eligatur[1]. L'Église veut nous faire souvenir encore de cette règle antique, et, au moment solennel de l'ordination sacerdotale, elle s'adresse au peuple et semble lui demander son avis au sujet des futurs prêtres[2].

L'épiscopat surtout ayant un rôle social et son action devant se heurter fréquemment avec le pouvoir civil, il n'est point étonnant que l'État se soit toujours préoccupé de la nomination des évêques[3]. L'intervention laïque dans les élections épiscopales ou papales dégénéra souvent en abus ou en tyrannie; mais l'Église a compris qu'un accord des deux pouvoirs avait sa raison d'être; elle a consenti, soit dans son ancienne législation soit dans les modernes concordats, à faire à

[1] S. Leo., *P. L.*, LIV, 628.

[2] « Sed, ne unum fortasse vel paucos aut decipiat assensio vel fallat affectio, sententia est expetenda multorum... Si quis igitur habet aliquid contra illos, pro Deo et propter Deum exeat et dicat : verumtamem memor sit conditionis suæ. » *Pontific., De Ordinat. Presbyteri.*

[3] Cf. Vacandard, *Études de Critique et d'Histoire :* Les élections épiscopales sous les Mérovingiens (Lecoffre); Lucius Lector, *L'Election papale, Le Conclave* (Lethielleux). — Voir aussi, au sujet des élections papales, l'*Ami du Clergé*, 20 sept. 1906.

l'État une part dans la nomination aux évêchés.

Cette consultation populaire, cette présentation du candidat faite par la multitude ou par l'autorité civile, n'ont jamais été regardées comme la vraie nomination. Celle-ci venait du sommet de la hiérarchie. Les Apôtres instituent eux-mêmes les presbytres et les évêques. Nous avons entendu saint Cyprien nous dire que, si le peuple est interrogé, ce sont les évêques qui font l'élection. Dès que les empiètements de l'État deviennent oppressifs, les conciles se hâtent de protester. « Toute élection d'un évêque, d'un prêtre ou d'un diacre, qui est faite par les magistrats civils, est nulle de plein droit, déclare le second concile de Nicée... C'est aux évêques à élire celui qui doit être promu à l'épiscopat[1]. » Le quatrième concile de Constantinople répète que ni les princes, ni les gouverneurs, ni aucun autre personnage laïque n'ont le droit d'intervenir dans l'élection d'un patriarche, d'un métropolitain ou de n'importe quel évêque. Anathème à quiconque

[1] Conc. Nicæn. II, can. 3; Denzinger, 305.

violera cette loi sainte des élections ecclésiastiques[1].

L'Église fut obligée de renouveler et d'aggraver ces peines à l'époque néfaste des investitures, et notamment au concile de Latran en 1123. A partir de Clément V, les nominations sont réservées au Souverain Pontife, sans exclure cependant la présentation par le pouvoir civil[2]. On sait comment, de nos jours, à propos du *Nobis nominavit*, le Saint-Siège a dû rappeler le principe théologique que, si le gouvernement séculier désigne et présente le candidat, le Pape seul peut le nommer[3].

Pour nommer, au sens rigoureux du mot, un membre de la hiérarchie, il faut pouvoir lui conférer la puissance d'ordre ou la puissance de juridiction, ou du moins pouvoir juger de ses aptitudes canoniques. Quel homme d'État soutiendra que l'ordre sacré ou l'autorité spirituelle puissent jamais dériver ou dépendre de son consentement? De même, « qui osera dire que le gouvernement

[1] Conc. Œcumen., VIII, can. 22;
[2] Cf. Extrav. *Ad regimen*, eod. tit.
[3] Cf. *Livre blanc du Saint-Siège*, cc. VI et VII.

est compétent pour décider de l'orthodoxie de la foi, de la doctrine théologique et canonique, du zèle, de l'intégrité, des mœurs et de la piété telles qu'elles sont requises dans un évêque[1]? » La hiérarchie seule a qualité pour instituer ses membres et les faire coopérateurs de Dieu.

Quant au fonctionnement intérieur de l'Église, le peuple n'a qu'un devoir, obéir avec docilité : *Multitudinis officium sit gubernari se pati et rectorum sequi ductum obedienter*[2]. La hiérarchie, établie parfaite par Jésus-Christ, a toute puissance pour enseigner, sanctifier et régir. Ce pouvoir, étant de droit divin supérieur à celui des gouvernements humains, en reste toujours indépendant : les lois de l'Église, les constitutions, les décrets apostoliques, obligent tous les chrétiens, et les individus et les sociétés, lors même que l'État s'opposerait à leur promulgation[3]. Les anathèmes les plus graves frappent quiconque essaiera d'usurper ce domaine du spirituel ou qui troublera

[1] *Livre blanc du Saint-Siège*, c. VII.
[2] PIE X, Encyclique du 11 février 1906.
[3] PIE IX, Encyclique *Quanta cura*, 8 déc. 1864.

directement ou indirectement l'exercice de la juridiction ecclésiastique. La malédiction divine pèsera sur les législateurs, les magistrats complices et tous les autres sectaires qui violent les droits de l'Epouse du Christ (1).

Les Papes condamneront inexorablement toute loi civile, toute prescription, tout règlement, qui soumettraient à un Conseil d'Etat ou les questions de doctrine, ou les choses du culte, ou même seulement les affaires de discipline de l'administration. Société parfaite par la volonté de Jésus-Christ, l'Eglise doit posséder librement tout ce qui est nécessaire à sa dignité, à sa sécurité même extérieure, tout ce dont elle a besoin pour assurer son existence temporelle et la célébration publique du service divin. Elle pourra donc avoir ses richesses à elle ; ses droits sur les édifices sacrés resteront imprescriptibles. Excommunié quiconque porte la main sur les propriétés ecclésiastiques (2). Pie X a tenu à

[1] Voir le *Code* du droit canonique, tit. XIII, can. 2331-2334.

[2] Il y a ici plusieurs sortes d'excommunications : 1° Une excommunication dont il faut demander l'absolution au Saint-Siège contre ceux qui osent s'attribuer les biens ecclésiastiques de quelque nature qu'ils

affirmer nettement ce droit de la hiérarchie sur les biens ecclésiastiques, particulièrement sur les édifices sacrés (1).

Indépendance absolue de la hiérarchie à l'égard des pouvoirs humains *pour tout ce qui est de l'ordre spirituel*, obéissance complète des fidèles aux évêques et à l'évêque des évêques : voilà l'économie de l'Eglise.

On est trop porté à oublier, même dans certains milieux catholiques, que la société spirituelle repose tout entière sur l'épiscopat. Il faut que les fidèles et les prêtres restent attachés à leurs évêques comme les cordes à la lyre, selon la belle expression de saint Ignace d'Antioche. Dieu ne bénira pas les œuvres qui seraient tentées en dehors des règles de la hiérarchie. Voilà pourquoi « la démocratie chrétienne a l'obligation très étroite de dé-

soient, ainsi que les fruits et les revenus. *Code*, can. 2346. — 2° Une excommunication spécialement réservée au Souverain Pontife contre ceux qui par eux ou par d'autres, usurpent, détiennent les biens de l'Eglise romaine. *Code*, can. 2345.

[1] Encyclique du 10 août 1906. — Voir, au sujet des biens ecclésiastiques, l'instruction du Saint-Siège du 21 septembre 1907, avec la lettre du cardinal Merry del Val du 24 septembre 1907 et le *Code*, can. 2347 et suiv.

pendre de l'autorité ecclésiastique (1) ». Une entreprise qui est soustraite aux influences de la hiérarchie ne sera pas utile à l'Eglise ; c'est pourquoi « il est préférable qu'une œuvre ne se fasse pas que de se faire en dehors ou contre la volonté de l'évêque (2) ».

Si la hiérarchie est aimée et écoutée, si les catholiques marchent au combat sous sa direction, ils peuvent, en dépit de toutes les menaces et malgré toutes les puissances de l'enfer, compter encore sur des victoires... Ils réaliseront, en tout cas, la fin suprême qu'a voulue Jésus-Christ en instituant la hiérarchie, c'est-à-dire *consummatio sanctorum*, *deiformitas ;* la sanctification de leurs âmes, la ressemblance avec Dieu, dont ils revêtiront même dès ici-bas la forme et la perfection.

[1] Pie X, *Motu proprio* du 18 décembre 1903.
[2] Lettre du Cardinal secrétaire d'Etat, 28 juill. 1904.

L'ANALYSE DE L'ACTE DE FOI

L'Analyse de l'Acte de Foi

La foi est une vertu surnaturelle de connaissance, greffée sur notre puissance naturelle de connaître, sur notre faculté du vrai, sur notre capacité d'atteindre Dieu : elle nous fait donner une adhésion inébranlable à des objets que nous ne voyons pas, mais que nous croyons vrais, à cause de l'autorité de Dieu révélateur qui ne peut ni se tromper ni nous tromper.

L'acte de foi est d'abord un acte humain[1] procédant des deux facultés maîtresses qui font l'excellence de l'homme, l'intelligence et

[1] Sur les rapports de l'acte de foi avec la théorie générale des actes humains voir, le T. R. P. Gardeil, *La Crédibilité* c. 1 Paris, Lecoffre.

la volonté, et, donc, acte raisonnable et acte libre. Il est ensuite surnaturel ; il requiert l'illumination et l'inspiration du Saint-Esprit. C'est la part de ces trois facteurs, intelligence, volonté, grâce, que notre analyse essaiera de démêler et de faire ressortir. Ce sera notre manière de réfuter les erreurs modernistes au sujet de la foi [1].

[1] Ces erreurs sont exposées dans l'encyclique du 8 septembre 1907. Edit. des *Questions actuelles*, p. 10 et ss.

CHAPITRE PREMIER

LES DIVERSES ÉTAPES QUI MÈNENT A L'ACTE DE FOI

Bien que l'acte de foi porte sur l'invisible, il est essentiellement raisonnable. Pour que ma foi soit prudente, je dois être certain que je fais bien de donner mon assentiment; pour qu'elle soit obligatoire, il doit être évident pour moi que je suis dans la vérité en croyant et que je serais dans l'erreur en refusant de croire.

Nous pouvons résumer ainsi le procédé intellectuel de l'acte de foi : Bien que je ne voie pas ce que je crois, je crois seulement après avoir vu qu'il faut croire. Je vois qu'il faut croire, parce que je constate avec évi-

dence que Dieu a parlé. Je sais que Dieu a parlé pour telles et telles raisons.

Je me fie donc à Dieu en croyant, et ce qui emporte définitivement mon adhésion, c'est l'autorité de ce Dieu révélateur. Mais l'autorité dans toutes les questions de témoignage suppose deux conditions : que le témoin ne se trompe pas — et donc connaissance compétente — et qu'il ne trompe pas — et donc véracité. Ainsi le motif de ma foi, c'est la sagesse infinie qui se connaît et qui connaît tout, et son amour infini de la vérité qui l'incline à dire toujours vrai. Ce que je considère immédiatement, c'est la véracité divine, en tant qu'elle inclut la science infaillible. Les Thomistes, à la suite du Maître, avaient bien dit : Le motif de la foi, c'est la Vérité première qui ne trompe jamais, *prima Veritas in dicendo*, avec la Vérité première qui ne se trompe jamais, *prima Veritas in cognoscendo* [1]. Le Concile du Vatican a confirmé cet enseignement : Nous croyons à cause de l'autorité de Dieu révélateur, qui ne peut ni se tromper ni nous trom-

[1] Cf. S. Thomas, IIª IIᵃᵉ, q. 1, et ses commentateurs.

per : *Propter auctoritatem Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest*[1].

Mais la vérité en elle-même ne nous ébranle pas ; il faut qu'elle vienne à nous, qu'elle nous soit annoncée et proposée : *Objectum fidei non est Veritas prima secundum quod est in re existens, sed secundum quod est nobis divinitus annuntiata*[2]. Nous devons donc faire entrer comme motif partiel dans l'analyse de la foi le fait de la révélation. Je ne crois que la vérité divine qui m'a été annoncée et révélée. La foi est *subjective*, la révélation en est le *motif* et l'*objet*[3]. Le Concile du Vatican, en signalant l'autorité de Dieu *révélateur*, laisse à entendre que cette révélation est un motif partiel de la foi. C'est ainsi d'ailleurs que le comprend la piété catholique lorsqu'elle énonce en ces termes l'acte de foi : Mon Dieu, je crois parce que *vous l'avez dit et révélé*.

[1] Cap. 3, *de Fide*.

[2] S. Thomas, III, *Dist.*, q. 1, a. 2, ad 1.

[3] Nous n'avons pas à expliquer ici comment se fait la révélation ni comment elle se distingue de la foi. Voir à ce propos le remarquable article du T. R. P. Gardeil, *Revue Thomiste*, mars-avril 1904, et notre étude suivante : *Foi et révélation*.

Comment savons-nous que Dieu a révélé, qu'il a la science et la véracité? La raison, d'une part, nous le prouve; il est évident que l'Être infini sait tout, et l'histoire établit qu'il a parlé à l'humanité. D'autre part Dieu lui-même nous l'atteste : Je suis l'infaillible, et j'ai autorité pour vous parler. Sans doute, si Dieu proclame son autorité, je dois la reconnaître, mais est-ce là le terme définitif de mon analyse? Faudra-t-il dire : Je crois l'objet révélé à cause de l'autorité de Dieu, et j'admets l'autorité de Dieu parce que lui-même me la révèle et me l'affirme? Certains théologiens, comme Suarez[1], Mazella[2], semblent se contenter de cette réponse. Les Thomistes sont plus exigeants : la foi, qui est un acte essentiellement raisonnable, est avide de clarté, et doit s'appuyer sur des préliminaires rationnels: il faut que le dernier mot de son analyse soit la lumière. J'admets l'autorité de Dieu parce que l'évidence me la démontre. Nous ne voulons pas tourner dans un cercle vicieux, croire à la révélation à cause de l'autorité divine, et à l'autorité

[1] Cf. Suarez, disp. II, sect. IV.
[2] *De virtutibus infusis*, de Fide.

divine à cause de la révélation. Nous recourons à d'autres principes, nous remontons plus haut, et notre enquête se résume en ceci : La raison me montre péremptoirement que Dieu a autorité pour parler et qu'il a parlé. — Oubliez-vous donc, va-t-on nous objecter, que la foi est toute surnaturelle? — N'empêche qu'elle requiert des conditions et des fondements de l'ordre naturel. De même que la nature est nécessaire comme préliminaire et support de la grâce, de même faut-il que l'évidence précède comme préambule et soutien de la croyance. Ceci n'est point du rationalisme : le surnaturel ne s'implante pas naturellement, mais il est bien clair que la nature s'impose comme soutien du surnaturel. Mon esprit ne s'arrêtera dans la sérénité qu'après s'être dit : Il est naturellement évident que Dieu a autorité pour parler.

Je sais que Dieu a parlé pour telles et telles raisons. Ces motifs de croire sont nombreux et complexes : voies extraordinaires de l'Esprit-Saint, preuves objectives ou preuves subjectives, raisons de cœur ou raisons d'intelligence. Nous avons signalé les principales

dans *La Lumière et la Foi*[1]. Cette étude peut être bien longue; elle est parfois tout un drame qui suppose de douloureux combats. Ce n'est pas d'un seul coup que la place est conquise, mais par étapes successives que s'accomplit ce grand travail; d'abord, une adhésion plus ou moins flottante : Je vois que c'est croyable; puis, un assentiment catégorique et bien convaincu, mais purement spéculatif : Je vois qu'il faut croire ; ensuite, un jugement catégorique et décisif : En fait et tout considéré, je dois croire, accompagné du commandement intérieur : Crois donc! Puis, l'assentiment final, qui est la foi proprement dite : Je crois.

***

Le premier assentiment est arraché à beaucoup d'esprits. Quiconque voudra réfléchir sur la vie, le témoignage, les miracles de Jésus-Christ, la manière dont l'Église s'est propagée et se conserve toujours vivante malgré les persécutions, l'héroïsme des martyrs, la

[1] Chez Lethielleux, Paris.

sainteté du catholicisme, etc., arrivera facilement à s'avouer : Les causes humaines ne peuvent expliquer ces effets, le résultat est trop au-dessus des moyens; le doigt de Dieu doit être là. Le christianisme se présente à nous avec des titres sérieux de créance ; cette religion est très croyable.

On rencontre de ces penseurs libéraux. L'Église leur est sympathique : ce sont déjà des auxiliaires, presque des amis. Volontiers, dans leurs écrits et leurs discours, ils célébreront le rôle bienfaisant, la nécessité même du catholicisme; ils approuvent les croyants, semblent envier quelque peu le don de la foi [1], et ils en restent là; leur esprit ne parvient pas à se fixer, parce qu'ils ne veulent pas se donner la peine d'étudier à fond le problème, et ils renvoient à plus tard une solution dont dépend pourtant leur éternelle destinée.

Ils arrivent à formuler le jugement spéculatif : La religion est croyable, nous voyons

[1] « Je voudrais avoir les vertus et la foi de ma mère. Raisonner c'est douter, et douter c'est souffrir. La foi est une espèce de miracle. Lorsqu'elle est vraie, qu'elle donne de bonheur ! » Santa Rosa, Lettre à Cousin.

qu'il serait raisonnable de croire, sans se préoccuper de la conclusion pratique : il faut croire. Ils se sont fait une opinion, ils ne possèdent pas encore la conviction; il leur reste à humilier l'orgueil de leur esprit, à réformer leur cœur, à prier et à chercher encore.

Voici un groupe plus avancé. Une étude approfondie a mis devant leurs yeux les nombreuses raisons de croire; ces motifs accumulés apparaissent pressants, irrésistibles, et produisent un effet d'ensemble auquel il est difficile d'échapper. Les objections, il est vrai, ne cessent pas de harceler l'esprit, mais on voit bien qu'il faut les mépriser; des doutes peuvent encore surgir, mais on se rend compte qu'ils ne sont pas fondés, qu'il serait imprudent et téméraire de les admettre. Il semble donc que tout est dit et que tout est fait, que la place est prise, que l'homme va se donner. Hélas! on n'est encore que dans l'ordre théorique. L'esprit, poussé jusque dans le dernier refuge où il s'était retranché, n'a plus de réplique; on avoue qu'il ne reste plus d'objection vraiment sérieuse, on voit qu'il faudrait croire; on ne dit pas : Je dois croire, je croirai. Pourquoi

cet arrêt? Qu'est-ce donc qui empêche le jugement pratique et le commandement efficace? Ce n'est plus la raison, mais la volonté; ce n'est pas un défaut de lumière, mais un défaut d'énergie et de générosité; ce ne sont plus les motifs de la connaissance, mais les habitudes et les conditions de la vie. Si je crois, je dois changer mon existence, renoncer aux honneurs que m'assure la libre-pensée ou aux avantages de ma position sociale, réformer toute ma conduite, rompre tout pacte avec mes passions. Tout cela m'épouvante, c'est au-dessus de mes forces : je ne croirai pas.

Il nous est arrivé plus d'une fois, après une discussion prolongée sur la nécessité de croire, d'entendre cette réponse : Je n'ai rien à répliquer, vous avez raison, et je reconnais que mes hésitations ne sont pas excusables; mais que voulez-vous? J'ai une idole que je n'ose pas briser; je vois qu'il faudrait croire, et je ne suis pas assez fort pour me dire : il faut croire.

L'idole, plutôt que le manque d'évidence, n'est-ce pas l'explication la plus commune? Oh! sans doute, ce n'est pas toujours une idole de chair; il se peut que des mœurs pures ne soient pas uniquement le partage

des croyants. Mais il est tant d'autres idoles que la pauvre humanité se fabrique si vite et adore avec tant d'opiniâtreté. L'idole, quand ce n'est pas la concupiscence de la chair, c'est la concupiscence des yeux ou l'orgueil de la vie; c'est le désir des honneurs ou celui d'une position lucrative, l'ambition, l'entêtement, l'amour-propre, l'égoïsme, la crainte d'une raillerie, l'appréhension de passer pour un esprit faible, l'horreur qu'on éprouve à incliner la raison superbe sous le joug d'une autorité.

C'est bien dans le cas présent que se vérifie la parole d'Ovide :

... Video meliora proboque,
Deteriora sequor...

Je vois le devoir, je ne le fais pas; je vois que je suis tenu de croire, et je ne sais pas me dire : C'est fait ! je croirai. J'ai beau chercher à m'illusionner, ce n'est pas ma raison qui me retient; je suis assez éclairé, je ne suis pas assez généreux, je ne suis pas assez fort. » « C'est le cœur, a dit Vauvenargues, c'est le cœur qui doute dans la plupart des gens du monde; quand le cœur se convertit, tout est

fait, il les entraîne. » Un illustre converti, qui désormais réjouit l'Église de Dieu, François Coppée, a dit de même : « C'est par le cœur que Dieu m'a reconquis. » S'il y a des ténèbres dans l'intelligence, elles y viennent du cœur : de là cette parole très profonde de Byron, qui nous dépeint « un exilé volontaire fuyant *les ténèbres de son propre cœur*[1] ».

Nous savons qu'il faut des trésors d'indulgence pour ces pauvres égarés qui refusent de croire, mais ce n'est pas les calomnier que de signaler l'obstacle : ce qui les retient définitivement, ce n'est pas le conflit de la raison avec la foi, c'est le cœur.

Pour se convaincre que ce n'est pas un défaut de lumière, il suffit de considérer les diverses catégories d'incroyants. Il y a les ennemis de profession, les acharnés, qui combattent la religion par toutes les armes et tous les moyens. On peut les ranger en deux classes. D'abord, ceux qui ont vu la vérité et qui en restent convaincus, mais qui l'ont trahie, qui l'attaquent par intérêt, par ambition, par rancune, par esprit de vengeance et de

[1] *Child' Harold*, c. III, st. 3.

haine : ceux-là ont eu la lumière et ils luttent ouvertement contre elle[1]. Puis, les vrais incrédules, qui n'ont jamais essayé une étude loyale des dogmes : ils n'ont pas l'évidence, ils sont réellement dans les ténèbres, mais parce qu'ils ne veulent pas chercher la lumière et qu'ils se complaisent puissamment dans la nuit : *Dilexerunt tenebras magis quam lucem* [2].

Il y a les indifférents, qui reposent mollement sur l'oreiller du doute : ces question ne les intéressent point, ils ne se les posent même pas, absorbés qu'ils sont par les affaires et les plaisirs. Ils restent dans les ténèbres, non pas qu'ils détestent la lumière, mais parce qu'ils ne s'en soucient point.

Ensuite, les sympathiques dont nous avons parlé, qui ont fait des efforts, essayé des recherches, qui sont déjà impressionnés par l'ensemble imposant des motifs de crédibilité, mais non encore convaincus et subjugués. Ils

[1] C'est à ces esprits qu'on peut prêter sans calomnie la parole prononcée, dit-on, par Benjamin Constant : « J'avais réuni pour prouver ma thèse plus de quatre mille faits : quand j'ai changé d'avis, ils ont tous fait volte-face à mon commandement. »

[2] JOAN., III, 19.

avouent : C'est croyable ; ils ne confessent pas : C'est certain, nous voyons qu'il faut croire.

Un examen plus approfondi leur paraît superflu, d'autres études les captivent, les distractions mondaines entraînent ailleurs leur activité, et ils continuent à flotter à tout vent de doctrine. S'il y avait encore un chemin de Damas, ils iraient, disent-ils, se promener sur ce chemin. En attendant, ils se jugent dispensés d'aller plus loin, et ils prétendent avoir fait beaucoup parce qu'ils se sont montrés sympathiques au christianisme. Il ne tient qu'à eux d'être entièrement éclairés, et, s'ils n'arrivent pas au plein jour, c'est pour n'avoir pas assez ardemment désiré et cherché la lumière. Dieu ne la refuse pas à qui la demande.

Devant eux marche le groupe que nous avons déjà étudié. Ils ont considéré les diverses faces du problème, ils connaissent la solution, la lumière est faite ; ils voient qu'il faut croire. Ce qui les arrête, c'est l'idole ; ce qui leur manque, c'est la force. Ceux-là, comme d'ailleurs tous ceux qui doutent, sont des tourmentés, car c'est une vraie torture

que de rester sans lumière ou de résister à la lumière[1]. On a beau essayer de fermer les yeux, on n'arrive pas à se tranquilliser et à se dire : J'ai raison de ne pas croire.

Enfin, les généreux. L'esprit est éclairé ; une volonté énergique, aidée par la grâce, ébranle efficacement l'intelligence, et lui fait prononcer le dernier jugement pratique : Il faut croire, *hic et nunc est credendum*. L'entendement écoute le commandement suprême qui lui est intimé : Crois donc ! et aussitôt, infailliblement, se produit l'acte définitif : Je crois. « Mon ami, disait Frédéric Bastiat peu de temps avant sa mort, j'ai pris la chose par le bon bout, par l'humilité. J'ai remarqué, après tout, que la meilleure portion des hommes se trouve parmi les croyants : j'ai fait comme eux. » Puis, mourant, les yeux dessillés par la grâce et la Vérité même incarnée, il expira en s'écriant : « La vérité ! oh ! je vois enfin la vérité[2] ! »

L'assentiment vague et flottant : Je vois

[1] « Le doute et l'incertitude sont le plus grand tourment de l'esprit humain, le vrai poison de la vie. » Maine de Biran, *Pensées*, p. 333.

[2] Auguste Nicolas, *L'Art de croire*, t. II, p. 9.

que c'est croyable ; l'acte même très précis : Je vois théoriquement qu'il faut croire, peuvent rester et restent souvent sans conclusion ; mais le jugement pratique : Je dois croire, *hic et nunc est credendam*, est toujours efficace. C'est là une vérité de psychologie, qui, pour être quelque peu subtile, ne laisse pas d'être manifeste. Le jugement définitif ne se produit que sous l'influence et l'application de la volonté : puisque celle-ci s'est déjà déterminée en imposant l'assentiment pratique, il est clair qu'elle est désormais conquise et que l'acte sera infailliblement exécuté. Il faut croire, crois donc, je crois : voilà trois actes qui s'enchaînent sans pouvoir se séparer et qui constituent l'heureux dénouement du drame intérieur.

La psychologie de ces actes est fort intéressante. Jugement pratique et commandement sont tous les deux des produits de l'intelligence sous l'impulsion de la volonté. C'est la raison qui conclut : En fait il faut croire ; c'est elle qui compare, qui dispose, qui ordonne, qui parle, qui intime l'arrêt : Crois donc ! Mais, pour passer à l'exécution, il faut, dans les deux cas, l'ébranlement de la

faculté maîtresse qui gouverne et qui applique, la volonté.

Le jugement pratique exprime ce qui est convenable, ce qui est à faire, et il se traduit par la forme indicative : *Credendum est*, je dois croire ; le commandement signifie une intimation et il la prononce par le mode impératif : *Crede*, crois donc ! La vérité ou la fausseté accompagne le jugement pratique. A la conclusion : Il faut faire ceci, on peut en opposer une autre : Il ne faut pas le faire, et ces assertions sont nécessairement vraies ou fausses. A l'ordre : Fais ceci ! on peut répondre : Je veux ou je ne veux pas, mais il n'est pas question ici de vérité ou d'erreur.

Le commandement est plus efficace que le jugement pratique : celui-ci indique bien que l'intention et l'affection du sujet se sont déjà déterminées à poser un acte, mais c'est le commandement qui fait passer cette intention à l'exécution.

On peut distinguer deux sortes de commandements[1] : l'un impose le choix définitif : Prends ce parti ! *hoc elige*, et celui-ci précède

[1] Cf. Medina, *Comm.* in I^am II^ae, q. 17, a. 3.

et cause l'élection : c'est en vertu de cet ordre énergique que je me décide à croire. L'autre prescrit d'appliquer les facultés à l'œuvre, il est une conséquence de l'élection ; puisque j'ai pris ce parti, il faut que mon intelligence s'exécute. Ce dernier commandement posé, l'intelligence est appliquée efficacement et aussitôt se produit librement, mais infailliblement, l'acte définitif : Je crois.

[1] Cf. nos *Tract. dogmat.*, t. II, p. 233, ss., et P. Garrigou-Lagrange, *de Revelatione*, t. I

CHAPITRE II

LA CRÉDIBILITÉ, LA CRÉDENDITÉ, L'ACTE DE FOI

On saisit maintenant la différence entre la *crédibilité* : Je vois que c'est croyable, je vois théoriquement qu'il faut croire ; la *crédendité*[1] : Tout considéré, tout pesé, *hic et nunc*, il faut croire, crois donc ! et la *croyance* ou *créance*, qui est l'acte de foi proprement dit : Je crois.

La crédibilité ne désigne pas que le jugement probable : Je vois que c'est croyable ; elle embrasse, en outre, le jugement certain, mais purement spéculatif : Je vois théori-

[1] Nous employons ce mot (*crédendité* de *credendum*, comme *crédibilité* de *credibile*), parce qu'il commence à devenir usuel et qu'il exprime très exactement la réalité théologique.

quement qu'il faut croire. La crédendité implique le jugement certain, définitif et pratique : Tout pesé, il faut croire, *hic et nunc est credendum*, et le commandement efficace : Crois donc !

Le jugement de crédibilité est d'ordre naturel, peut être le résultat d'un raisonnement, syllogisme ou induction, et être imposé par l'évidence. La grâce peut bien aider l'intelligence à le produire, et nous admettons que, en fait, le secours divin ne manquera pas, bien qu'il ne soit pas absolument nécessaire ; mais ce précieux appoint n'est pas un élément nouveau de certitude, les motifs ont l'évidence par eux-mêmes, et il est naturellement évident qu'il faut croire. Tout le monde n'arrive pas à cette évidence, car celle-ci ne nécessite pas l'esprit à la manière d'une vérité de géométrie ; mais, bien qu'elle soit de l'ordre moral, elle a de quoi ravir un assentiment infaillible. De là ces assertions des théologiens, Gonet, Billuart, etc. : *Mysteria fidei sunt* EVIDENTER *credibilia*. Nous avons expliqué tout cela dans un autre travail. La foi, qui est immuable, ne peut reposer sur une base mouvante ; elle ne sera

ni vraiment prudente ni vraiment certaine si les raisons de croire ne sont que de très fortes probabilités. Voilà pourquoi le concile du Vatican[1] appelle ces motifs des signes très certains de la révélation, *divinæ revelationis signa* CERTISSIMA, et Léon XIII[2], des arguments certains d'une vérité certaine, *tanquam* CERTIS CERTÆ *veritatis argumentis*. Le décret du Saint-Office, 3 juillet 1907, condamne cette proposition : « L'assentiment de foi se fonde en définitive sur une accumulation de probabilités[3]. » Comme cette certitude est antérieure à la foi, elle ne peut venir que de l'évidence.

L'assentiment de crédendité est un acte libre, imposé par la volonté qui se détermine elle-même, qui applique l'intelligence, qui fait dire : Il faut croire, crois donc ! Nous avons montré, en effet, que ce qui retient tant d'hommes sur les hauteurs spéculatives de la simple crédibilité, c'est la volonté, le cœur ; ce qui les fait descendre à la conclusion pratique, c'est une volonté généreuse. Comme

[1] Const. *Dei Filius*, cap. 3.
[2] Const. *Æterni Patris*.
[3] Propos. 25.

le jugement de crédendité entraîne infailliblement l'adhésion de la foi : Je crois, nous estimons qu'il est de l'ordre surnaturel comme la foi et qu'il requiert une double grâce : illumination pour éclairer l'intelligence, inspiration pour ébranler la volonté. Le concile d'Orange a défini que le désir de croire, *ipsumque credulitatis affectum*, est l'œuvre de l'Esprit-Saint, qui corrige la volonté de l'infidélité à la fidélité, de l'impiété à la piété [1]. Or ce désir et cette volonté ne sont-ils pas inclus dans le jugement de crédendité ? C'est d'ailleurs la doctrine à peu près commune des théologiens que la pieuse affection pour la foi et le jugement qui l'accompagne sont surnaturels et requièrent une grâce [2]. Cette affection salutaire nous semble

[1] « Si quis, sicut augmentum, ita etiam initium fidei, *ipsumque credulitatis affectum*, quo in eum credimus qui justificat impium et ad regenerationem sacri baptismatis pervenimus, non per gratiæ donum, id est, per inspirationem Spiritus Sancti *corrigentem* voluntatem nostram ab infidelitate ad fidelitatem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse dicit, apostolicis dogmatibus adversarius comprobatur. » Conc. Arausic., II, can. 5.

[2] Cf. Joan. A S. Thoma, *Cursus theologicus*, édit. Vivès, tom. VI. p. 762-763.

inséparable du jugement de crédendité. C'est déjà aimer la foi, c'est avoir le commencement du salut que de se commander pratiquement : C'est fait, je suis décidé, il faut croire, *hic et nunc est credendum ;* crois donc ! La nature est incapable de donner cet élan et ces bonnes dispositions ; le Saint-Esprit est donc miséricordieusement venu à notre aide.

Quant à la foi ou créance, il est absolument certain que cet acte est libre et surnaturel. L'objet révélé restant toujours obscur, rien ne peut ravir l'assentiment de l'esprit, si la volonté ne vient pas faire intimer ses ordres et imposer une adhésion inébranlable. D'autre part, cet acte, qui est la base et l'origine du salut, est intrinsèquement surnaturel, et il doit être le fruit de la grâce : c'est ici surtout qu'interviennent l'illumination et l'inspiration dont nous avons parlé.

Le concile du Vatican [1], à la suite du second concile d'Orange [2] et du concile de Trente [3], a défini ces deux points : et que l'assenti-

[1] *De Fide*, can. 5.
[2] Can. 6.
[3] Sess. VI, can. 3.

ment de la foi est libre, et que la grâce est nécessaire pour tout acte de foi, même quand la foi n'est pas accompagnée de la charité.

Saint Thomas n'a pas ignoré la différence qui sépare les actes de crédibilité des actes de crédendité. « Celui qui croit a des motifs suffisants pour croire : il y est engagé par l'autorité divine confirmée par les miracles. » Voilà bien la crédibilité. L'on est convaincu spéculativement que, non seulement les mystères sont croyables, mais qu'on doit les croire, qu'en agissant ainsi on fera acte de prudence : *non leviter credit.* « A ces lumières de la révélation externe s'ajoutent les secours de la grâce intérieure, l'invitation de Dieu. » Mais tout cela, pour saint Thomas, n'est pas encore capable d'arracher l'assentiment : *non habet sufficiens inductivum.* Même quand l'intelligence, aidée surnaturellement par Dieu, voit qu'il faut croire, même après qu'on a reconnu l'invitation divine, le dernier mot n'est pas dit. On est toujours dans la théorie. Saint Thomas insinue qu'il faut encore d'autres actes, qui dépendent d'une volonté libre et généreuse et dans les-

quels se trouve le mérite[1]. Ces actes constituent la crédendité. Ce sont et le jugement pratique : En fait et tout pesé, il faut croire, et le commandement efficace : Crois donc! lequel est suivi infailliblement de l'acte de foi lui-même.

*
* *

Il est utile d'insister sur ce point de l'enseignement catholique. La foi, même en l'absence de la grâce sanctifiante, suppose une intelligence convaincue, attachée immuablement à la révélation. Qu'est-ce donc qui a pu la river ainsi au vrai? Ce n'est point la force de l'objet, mais un commandement intrépide de la volonté. D'une part cette intervention est nécessaire, parce que des doutes inconsidérés peuvent surgir, soit à cause des objections critiques, morales, etc., soit à cause des

[1] « Ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum : inducitur enim auctoritate divinæ doctrinæ miraculis confirmatæ, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis; unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum (al. credendum); et ideo non tollitur ratio meriti. » IIª IIæ, q. 2, a. 9. ad 3. — V. aussi *Quod lib.* 2, a. 6, et le commentaire du P. Gardeil, *La Crédibilité*, ch. II, § 2.

difficultés intrinsèques du mystère. Pour admettre l'existence de Napoléon Ier ou l'existence de Rome par ouï-dire, pas n'est besoin d'une impulsion spéciale de la volonté, parce qu'ici les effets sont trop manifestes et douter serait nier implicitement le principe de causalité; ce sont là des inductions historiques ou des raisonnements évidents fondés sur le témoignage. Mais les vérités de la foi n'excluent pas la possibilité du doute imprudent, et la volonté doit obliger l'intelligence à constater que ces appréhensions sont vaines et à donner son adhésion. D'autre part, cette intervention est légitime et peut commander un assentiment ferme et inébranlable, parce qu'il est prouvé que les doutes ne sont pas fondés. Or, pour que la volonté impose cet acte dont les conséquences si graves l'intéressent elle-même au premier chef, il faut qu'elle soit bien disposée, qu'elle soit déjà *corrigée*, selon l'expression du concile d'Orange, qu'elle sente des attraits pour la vérité divine. Ce n'est pas dans une nature viciée, inclinée vers le mal, détournée de Dieu, qu'elle puisera ces énergies : c'est d'en haut uniquement qu'elle doit attendre cette

impulsion. Mais il est dans l'ordre d'une Providence toute suave que la volonté soit ébranlée après seulement que l'esprit a été éclairé; l'affection suit la connaissance, et Dieu se fait une loi d'agir sur l'entendement chaque fois qu'il veut toucher le cœur; c'est après avoir illuminé l'intelligence qu'il inspire la volonté. De là cette expression, créée par le second concile d'Orange et désormais immortelle, qu'il est impossible d'arriver à la foi sans l'*illumination* et l'*inspiration* du Saint-Esprit[1].

De plus, l'acte de foi, même quand il n'est pas vivifié par la charité, tend vers la fin dernière : il a Dieu pour objet, et, s'il n'est pas encore le salut, il en est le germe, la préparation, le commencement. Or, le principe du surnaturel doit être surnaturel; l'origine du salut, comme le progrès dans cette voie sainte, est l'œuvre de la grâce : *Sicut augmentum, ita etiam initium fidei..., per gratiæ donum*[2].

[1] « Si quis... evangelicæ prædicationi consentire posse confirmat absque *illuminatione et inspiratione* Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, hæretico fallitur spiritu. » Canon 7.

[2] Conc. Arausicanum, II, can. 5.

On le voit, les définitions de l'Église contre les Semi-Pélagiens regardent l'acte surnaturel de la foi; mais on peut les appliquer par extension au jugement de crédendité. La volonté est intéressée aussi dans cet acte, qui est définitif et qui entraine tant de conséquences de l'ordre pratique. Si elle est assez forte pour imposer cette adhésion, elle est déjà *corrigée :* donc elle a senti la touche de l'Esprit-Saint, elle a été inspirée. Et, puisque c'est une loi que l'intelligence soit éclairée avant que la volonté soit ébranlée, nous devons admettre ici une illumination surnaturelle.

Enfin, par l'acte de crédendité l'homme est déjà orienté vers sa destinée suprême, il éprouve des attraits pour la Vérité première, il commence à goûter Dieu. N'est-ce pas déjà l'origine du surnaturel, le germe du salut, cet *initium fidei* qui requiert le don de la grâce?

Tels sont ces assentiments qu'il importe de bien distinguer : crédibilité, crédendité, créance ou acte de foi; la crédibilité est d'ordre naturel, la crédendité nous semble surnaturelle, la créance, ou acte de foi, est

certainement de l'ordre surnaturel. Ces explications auront fait comprendre aussi, nous l'espérons, comment la foi est affaire de volonté, de raison, de lumière. On peut dire en un certain sens que nous croyons par le cœur, puisque l'homme ne se rend que si la partie affective est déja conquise; et par la volonté, car c'est celle-ci qui impose les actes de crédendité : Il faut croire; crois donc! et l'adhésion définitive de l'intelligence : Je crois; et par la grâce, car l'affection pieuse, l'illumination et l'inspiration nécessaires pour emporter l'assentiment surnaturel sont l'œuvre du Saint-Esprit. Mais c'est l'intelligence qui croit. L'objet de la croyance étant le vrai, la foi appartient nécessairement à la faculté qui a pour domaine le vrai. La volonté, même aidée par le secours divin, ne saurait remplacer les raisons de croire ni créer toute seule la lumière que lui demande l'esprit; elle peut bien obliger l'entendement à chasser les doutes, mais à la condition que l'entendement ait déjà vu que ces doutes ne sont pas fondés. Je ne crois que si je le veux, mais aussi je ne crois qu'après avoir vu bien clairement que je dois croire.

Personne, par contre, ne peut répliquer : Si je ne crois pas, c'est que ma raison me démontre avec évidence que je dois ne pas croire. Vous pouvez, il est vrai, conclure : En fait, je juge bon de ne pas croire, comme le pécheur avoue en pratique : Tout considéré, je me décide à mettre ma fin dernière dans les créatures : mais, pas plus que le pécheur ne peut se convaincre et se dire : Je vois et je suis certain que je fais bien en me séparant de Dieu, vous ne vous persuaderez pas : Il est évident et je suis certain que je fais bien en refusant de croire à l'Évangile. Si vous doutez, c'est que vous n'avez pas assez cherché ou que vous avez peur de voir. L'énergie vous manque, non les motifs de croire ; l'idole vous arrête, non le conflit réel de votre raison avec la révélation. Ce n'est jamais la lumière qui vous fera dire : Je dois refuser de croire.

Il reste établi que le croyant est celui qui a vu. Oh ! sans doute, je ne vois pas ce que je crois, mais je serais bien mal venu à former un tel désir. Lorsqu'un témoin m'apporte une nouvelle, je ne me demande pas si j'ai vu ce qu'il m'apprend, mais s'il est véridique et bien renseigné ; de même je n'ai pas à chercher si

je vois le mystère de la Trinité, mais seulement si je vois que Dieu l'a révélé, et qu'en le révélant il n'a pu ni se tromper ni me tromper. J'ai constaté tout cela, j'ai l'évidence sur ce point, et alors je puis affirmer bien haut que le premier et le dernier mot de ma foi c'est la lumière.

Si la lumière nous conduit à la foi, il est plus manifeste encore que ce n'est pas elle qui nous persuadera d'abandonner notre croyance ou d'en suspendre l'assentiment. Dieu nous assure toujours de sa grâce, il ne se retire pas le premier; et jamais un catholique ne peut avoir une cause légitime de changer sa foi ou de la révoquer en doute [1].

[1] V. notre ouvrage : *Hors de l'Église point de salut*, IIe partie, c. v.

CHAPITRE III

COMPLÉMENT ET CONCLUSION

L'analyse a signalé des opérations multiples de l'intelligence qui font cortège à la foi, la justifient, la préparent, la protègent. L'adhésion définitive est-elle pour cela un acte discursif? Non, répondrons-nous avec la plupart des théologiens, quoique Scot, Vasquez, Lugo, soient d'un avis contraire [1]. La série des inductions et des déductions qui ont à décider l'esprit n'est qu'une condition; le raisonnement doit sans doute précéder pour établir que Dieu a parlé, que tel mystère est révélé, que tel objet appartient au domaine de la foi, mais tout cela est le préambule, non

[1] Cf. Joan. A S. Thoma, t. VII, p. 18 et ss.; Suarez, disput. VI.

le terme, ou le motif de ma croyance. Quand tous ces préliminaires sont posés, quand la raison a vu qu'il faut croire, quand la volonté a imposé le dernier jugement pratique avec le commandement efficace, l'esprit adhère à l'objet par un assentiment simple et immuable. Ce n'est plus le mouvement, ce n'est plus l'enquête, ce n'est plus l'argumentation, mais l'adhésion tranquille, le repos dans la sérénité. Après la marche tourmentée ou pacifique, mais toujours longue et compliquée, l'intelligence goûte enfin la suavité; un regard désormais lui suffit, et, l'œil fixé sur l'objet et tourné vers le ciel, elle dit comme Frédéric Bastiat : « La vérité, oh! je vois enfin la vérité! » ou comme Pascal : « Certitude, certitude, sentiment, joie, paix! »

Lumière et repos, voilà ce qui caractérise l'assentiment définitif, et tout cela provient de ce que Dieu, source de paix et de clarté, est le motif et le terme de la foi.

N'aurions-nous pas oublié un autre motif, l'autorité de l'Église? L'autorité de Dieu révélateur est un élément qui doit intervenir toujours, même dans la foi des anges durant la période de leur voie, même dans la foi des

prophètes et celle de la bienheureuse Vierge Marie; l'objet de toute croyance surnaturelle est nécessairement la Vérité première. Il n'est pas indispensable que l'objet révélé soit présenté et proposé par un magistère extérieur. Les anges n'ont pas besoin de ce guide; les hommes qui reçurent directement la connaissance des mystères surnaturels et furent chargés de les communiquer au monde avaient l'obligation de croire; les saints qui ont des révélations privées sont tenus de croire à la parole qu'ils savent divine, et cependant aucune autorité publique ne leur a imposé la vérité surnaturelle. La proposition faite par l'Église n'est donc ni le motif de la foi ni la voie nécessaire pour y arriver; il peut y avoir une croyance vraiment divine qui ne sera pas une foi catholique.

Ce magistère cependant, quand il s'agit de l'humanité présente, est le moyen ordinaire et la règle commune. Pour que les hommes soient préservés efficacement des illusions de l'esprit propre et ne s'exposent point à prendre pour une manifestation de Dieu les suggestions du démon ou les inventions d'une imagination trop féconde, il faut qu'une auto-

rité infaillible soit là pour les guider et leur dire : Voilà ce que Dieu a révélé et que vous devez croire. Dieu a miséricordieusement pourvu à ce besoin en instituant l'Église infaillible et immortelle. De là cette parole célèbre de saint Augustin : « Je ne croirais pas à l'Évangile si je n'y étais poussé par l'autorité de l'Église catholique : enlevez cette autorité, je n'ai plus de règle certaine pour croire à l'Évangile[1]. » Un protestant bien connu a fait ce solennel aveu : « S'il n'y avait pas une primauté dans l'Église, les controverses seraient interminables, comme elles le sont dans le protestantisme[2]. » L'assentiment donné à ces vérités proposées et définies par le magistère de l'Église s'appelle la foi catholique. Nous n'entrerons pas dans d'autres développements, notre but étant seulement d'analyser l'acte de foi.

Tel est le résumé de cette analyse : On voit d'abord que la révélation se présente à l'esprit avec des titres sérieux de créance, qu'elle est vraiment croyable ; puis on arrive à se

[1] *Contra epistolam Fundamenti*, c. v., *P. L.*, XLII, 176.

[2] Grotius, *Via ad pacem Eccles.*, tit. VII.

convaincre spéculativement qu'il faut croire : c'est l'assentiment de simple crédibilité. On sort de l'ordre théorique, on passe à la détermination pratique : il faut croire, *hic et nunc est credendum;* le commandement intérieur est intimé : Crois donc ! Ce sont les actes de crédendité. Alors, la volonté applique l'intelligence, et celle-ci fait l'acte libre de la foi : Je crois. La grâce du Saint-Esprit intervient dans ces diverses opérations, pour illuminer l'intelligence, inspirer la partie affective; quoiqu'elle ne soit pas absolument requise pour la simple crédibilité, elle apporte souvent son concours; elle est nécessaire pour l'assentiment de crédendité, et surtout pour l'adhésion finale : Je crois [1].

Des actes nombreux précèdent et préparent la foi, mais l'acte même de foi est simple ; c'est un repos de l'esprit. Le motif de la foi, c'est l'autorité de Dieu révélateur; le

[1] Nous signalerons un excellent article de l'*Ami du Clergé* sur le jugement de crédendité, 7 juillet 1904. Voir aussi dans la *Revue du Clergé français* une discussion au sujet de la foi, entre M. Dubois et M. Auffret, 15 juin, 15 août, 1er septembre, 1er novembre 1904. Lire surtout l'étude magistrale du P. Gardeil, *La Crédibilité*. Paris, Lecoffre, 1907.

moyen ordinaire et la règle commune, c'est l'autorité de l'Église.

Ceux qui connaissent le bonheur de croire, dont l'intelligence se repose dans la sérénité, prieront pour tant d'infortunés qui sentent la torture du doute et se complaisent pourtant dans leurs ténèbres : ils remercieront l'auteur et le consommateur de la foi, Jésus, qui les a transportés dans son admirable lumière.

FOI ET RÉVÉLATION

Foi et Révélation

Ces deux termes expriment-ils des concepts tellements voisins et ressemblants qu'on puisse impunément les confondre? ou bien faut-il les séparer à ce point que la foi se puisse passer de la révélation? Les méprises étaient faciles ; elles se sont produites. M. Loisy semble identifier la révélation et la foi; par contre, M. Gutberlet, en Allemagne, soutient qu'il peut exister, au moins exceptionnellement, une foi surnaturelle et suffisante pour le salut sans s'appuyer sur la révélation divine. Les théories du premier ont été exposées et réfutées par le T. R. P. Gardeil[1]

[1] Cf. *Revue Thomiste*, mars-avril 1904, pp. 52 et suiv.

avec cette maîtrise qui caractérise le savant rédacteur de la *Revue Thomiste*; celles du second, dans la remarquable étude du R. Père Martin, O. P., *De necessitate credendi et credendorum*[1]. Nous essaierons aussi, pour notre modeste part, de contribuer à la précision des idées théologiques, en consacrant quelques pages aux rapports de la révélation avec la foi. L'encyclique du 8 septembre 1907 nous montre quelle est l'actualité du sujet[2].

[1] Libr. Uystpruyst-Dieudonné, Louvain, 1906.
[2] Cf. Edit. des *Questions actuelles*, p. 10 et ss.

CHAPITRE PREMIER

NOTION DE LA RÉVÉLATION DIVINE. — COMMENT ELLE SE DISTINGUE DE L'ILLUMINATION SURNATURELLE ET DE LA FOI.

Tout le monde entend par révélation une manifestation de Dieu. La cause infinie se manifeste en premier lieu par voie de création. Elle nous donne à la fois et la faculté qui lira son nom avec ses perfections éternelles, et le livre dans lequel nous ferons cette lecture. La faculté d'abord, car, en formant notre intelligence, le Créateur dépose en nous comme une image de lui-même. Voilà cette révélation naturelle célébrée par l'apologiste saint Justin : « Tout ce que les sages antiques ont pensé de vrai, tout ce qui s'est dit de juste et de bon dans l'humanité vient

du Christ [1]. » C'est-à-dire que Jésus-Christ, en tant que Dieu créateur, a infusé aux philosophes la raison, participation et image du Verbe, avec laquelle ils ont connu le vrai et le bien. L'intelligence, le génie, ne sont point l'œuvre de l'homme, mais le don du Verbe ; tout ce qui procède de l'esprit humain est une aumône du Logos éternel. Saint Thomas redira à sa manière cette magnifique doctrine : Le Verbe illumine tout homme en allumant au sommet de son âme le flambeau de la raison [2].

Dieu nous donne aussi le livre où nous lisons : la nature. Nos idées sont puisées dans les réalités qui forment notre univers, et celles-ci dépendent des idées divines, dans lesquelles elles étaient contenues et portées avant tous les siècles. De la sorte, l'archétype

[1] Cf. S. Justin, Apol. I, *P. G.*, VI, 459, 466.

[2] « Omnes homines venientes in hunc mundum sensibilem illuminantur lumine naturalis cognitionis ex participatione hujus veræ lucis a qua derivatur quidquid de lumine naturalis cognitionis participatur ab hominibus. » S. Thomas, *in Joan.*, lect. IV. — Quoique le v. de saint Jean : *Illuminat omnem hominem* doive s'entendre de l'illumination surnaturelle de la grâce, la pensée de saint Thomas reste cependant très vraie et très belle.

éternel produit la vérité des choses et la vérité des choses engendre la vérité de nos conceptions; notre langage est vrai parce qu'il est conforme à notre pensée, notre pensée est vraie parce qu'elle est l'image des réalités, les réalités sont vraies parce qu'elles reflètent les idées divines [1].

Avait-il en vue cette haute philosophie, l'élégant écrivain qui a dit : « Plus une parole ressemble à une pensée, plus une pensée ressemble à une âme, plus une âme ressemble à Dieu, plus tout cela est beau »?

Le Créateur fait davantage : il intervient chaque fois, par son concours immédiat, pour éclairer notre esprit, lui donner cette perfections définitive et suprême qui est l'opération. Comme rien ne peut par soi-même passer de l'état purement statique à l'activité réelle, tout produit de notre intelligence est un bienfait divin, toute connaissance est une illumination, une manifestation, que nous devons à la cause première [2].

Ainsi dans l'ordre naturel Dieu est révéla-

[1] Cf. S. Thomas, I P., q. 16, a. 1, et q. 1 *de Veritate.*

[2] Cf. I P., q. 105, a. 3, Iª IIªᵉ, q. 109, a. 1.

teur, il est le maître principal qui enseigne au dehors et au dedans et dont les autres ne sont que les instruments, les ministres, les auxiliaires : *Solus Deus est qui interius et principaliter docet, sicut natura interius etiam principaliter sanat*[1].

Il peut se faire l'instituteur de l'humanité, non plus au simple titre de Créateur, mais d'une manière plus intime, plus magnifique, plus généreuse, entièrement gratuite : ce sera la révélation surnaturelle. On peut appeler ainsi toute manifestation qui est au-dessus des droits, des exigences et des mérites de la créature. Chaque fois que Dieu élève l'intelligence humaine par la touche de sa grâce, on peut dire, en un sens, qu'il y a révélation.

C'est d'abord le cas de l'inspiration scripturaire. Même quand l'auteur sacré raconte ce qu'il sait de lui-même, ce dont il a été le témoin ou qu'il a connu par sa propre enquête, il est éclairé et assisté pour émettre le jugement définitif qui décidera ce qu'il faut écrire et qui exprimera la pensée de l'homme. Cette lumière lui communique quelque chose

[1] S. Thomas, *QQ. Dispp. de Magistro*, a. 1.

de l'infaillibilité divine; c'est une sorte de manifestation surnaturelle, de révélation si l'on veut [1].

Pareillement, quand nous répétons les actes de foi, notre esprit est sillonné par les éclairs de la grâce : le rayon d'en haut a brillé chaque fois que nous avons dit : Je crois [2].

Cependant, pour éviter toute équivoque et garder à chaque terme une signification bien tranchée, nous distinguerons soigneusement l'*illumination* et la *révélation*.

Toutes les deux sont surnaturelles, gratuites, viennent de Dieu, nous font participer à son immuable certitude, mais elles se différencient par des caractères irréductibles. La première, tout en éclairant l'esprit, en le fortifiant, en lui infusant des énergies qui l'ennoblissent, ne lui dévoile pas l'inconnu; la seconde est, à proprement parler, la manifestation de ce qui était caché ou, du moins, inaperçu; elle apporte toujours une *donnée nouvelle*.

[1] Cf. P. Zanecchia, O. P., *Inspiratio sacrarum Scripturarum*, n. 88.

[2] Cf. Conc. Arausic. II, can. 7, Denzinger, n. 180; Conc. Trident., sess. VI, can. 3, Denzinger, n. 813.

L'objet qu'elle nous découvre peut être transcendant, si haut placé que ni les progrès des sciences ni les inventions du génie ne pourront jamais y atteindre : tels sont les secrets de la vie intime de Dieu, les mystères proprement dits. Il faut qu'ils soient mis à notre portée par celui-là même qui scrute les profondeurs divines. Nous n'aurions pu soupçonner ces sublimités, mais le Fils, qui est dans le sein du Père, qui est l'éternité elle-même, est venu nous raconter les nouvelles de l'éternité [1].

D'autres fois, l'objet ne dépasse pas le rayon de notre esprit, mais il reste caché, ignoré; si Dieu lève ce voile, il nous apprend véritablement du nouveau, c'est une révélation.

Il faut attribuer à cette intervention gratuite, enseigne le concile du Vatican, et les vérités religieuses ou morales de l'ordre naturel, accessibles, en soi, à notre raison, mais que Dieu a jugé bon de nous manifester, vu la condition présente de notre humanité déchue, afin qu'elles soient connues de tout

[1] « Deum nemo vidit unquam : Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. » *Evang.* Joan., 1, 18.

le monde, avec facilité, d'une certitude inébranlable, et sans mélange d'erreurs; — et les réalités absolument surnaturelles que l'œil de l'homme n'a point vues, que son cœur n'a point pressenties et qui, même proposées à nous par le magistère divin, restent toujours enveloppées de saintes ténèbres, en sorte que la raison humaine, quoique éclairée par la foi, ne parviendra jamais à les démontrer [1].

Dans les deux hypothèses, que la vérité soit transcendante ou non, nous apprenons du nouveau, puisque l'objet ne nous est connu que parce que Dieu nous le présente et nous l'atteste. Ce n'est plus la simple intervention qui illumine surnaturellement notre esprit sur ce qu'il sait déjà, c'est la manifestation qui introduit d'autres notions dans l'intelligence.

Est-ce à dire que le concept vienne tout entier d'en haut, que l'image soit surnaturelle et infuse? Dieu pourrait, sans doute, parler à l'homme par des visions intellectuelles, imprimer directement dans l'âme la

[1] Conc. Vatican., cap. II, *de Revelatione*, cap. VI, *de Fide et Ratione*, Denzinger, 1785, 1796.

représentation spirituelle; mais il s'adresse, d'ordinaire, à l'humanité par l'intermédiaire des sens et selon le procédé normal de la connaissance : il dispose notre esprit à se former, par le travail de l'abstraction et de l'analogie, les concepts qui exprimeront l'objet révélé. Il peut même se servir de nos idées acquises, mais en les pénétrant de sa lumière, en les modifiant de telle sorte qu'elles traduisent la réalité transcendante, comme l'influx prophétique utilise les connaissances antérieures du voyant pour leur faire représenter l'avenir [1].

Le concept était bien notre produit, mais, grâce au jour surnaturel qui est tombé sur lui, il a été transformé, il s'est rempli d'autres réalités, et l'esprit qui lit en lui y aperçoit des vérités jusqu'alors ignorées.

Telle est la différence profonde entre l'illumination et la révélation. L'illumination n'implique pas de l'inédit : l'idée est éclairée, irradiée, elle ne porte aucune notion nouvelle; dans la révélation, au contraire, ou bien Dieu infuse ou nous fait engendrer à nous-

[1] Voir l'étude suivante : *Les Concepts dogmatiques.*

mêmes d'autres idées, ou bien, s'il s'empare de nos données acquises, il les modifie et les élève, y introduit d'autres horizons, y ajoute d'autres données, en sorte que c'est toujours la manifestation de l'inconnu : *manifestatio veritatis ignotæ.*

Voilà ce qu'elle est du côté de Dieu. Du côté de l'homme, c'est la perception, la conscience de cette manifestation gratuite. Nous aurons à expliquer plus bas comment Dieu accorde cette connaissance à tous les hommes de bonne volonté ; mais ce que nous venons de dire suffit déjà à nous faire comprendre que la révélation ne peut s'identifier avec la foi.

La révélation est surtout objective ; la foi est subjective ; la foi est un assentiment surnaturel, la révélation en est la cause, l'objet et le motif. La foi est un hommage de notre intelligence à la vérité proposée par Dieu ; la révélation, même passive, c'est-à-dire la perception du fait divin, n'est pas nécessairement une adhésion. Le voyant lui-même, entièrement convaincu que l'Esprit-Saint lui a parlé, peut, à la rigueur, refuser d'admettre la vérité qui lui est attestée et qu'il ne voit

pas. L'assentiment qui lui est arraché d'emblée et auquel il ne peut se soustraire est celui-ci : « Je sais que Dieu me parle » ; mais c'est là de l'évidence, et ce jugement est un acte de science et de vision. La même clarté surabondante peut amener l'esprit à conclure *spéculativement :* « Je dois croire ce que Dieu m'annonce » ; mais, puisque ce que Dieu annonce est obscur et invisible, le dernier acte : « Je crois » n'arrive pas infailliblement. Au dire de saint Thomas, le témoin qui voit un prophète ressusciter un mort pour prouver la vérité d'une prédiction est convaincu que le thaumaturge dit vrai, et cependant il demeure libre de croire, parce que l'événement futur est inévident : c'est pourquoi la foi garde ici tout son mérite[1]. De même, le voyant est absolument certain que Dieu lui

[1] « Intellectus convincitur ad hoc quod judicet esse credendum his quæ dicuntur, licet non convincatur per evidentiam rei. Sicut si aliquis propheta prænuntiaret in sermone Domini aliquid futurum, et adhiberet signum, mortuum suscitando, ex hoc signo convinceretur intellectus videntis ut cognosceret manifeste hoc dici a Deo, qui non mentitur ; licet illud futurum quod prædicitur in se evidens non esset. Unde per hoc ratio fidei non tolleretur. » I^{a} II^{æ}, q. 5, a. 2,

dit vrai, et, malgré cette évidence éclatante de la crédibilité, il peut suspendre son assentiment, puisqu'il ne voit pas l'objet que le révélateur lui atteste. D'ordinaire, sans doute, il sera le premier à croire, mais il reste que sa certitude du fait divin peut n'être pas suivie de l'acte de foi.

Ceci est plus remarquable encore pour ceux qui reçoivent la révélation d'un témoignage étranger. Persuadés théoriquement que Dieu s'est manifesté à l'humanité, beaucoup, hélas! hésitent pratiquement à se rendre.

L'existence de la révélation peut devenir évidente, la foi restera toujours obscure et mystérieuse. C'est bien par une intervention surnaturelle que l'invisible nous a été annoncé, mais cette prédication est tellement publique et éclatante que le monde entier en est informé. La connaissance de la révélation n'exige donc pas nécessairement une grâce intérieure. Toute adhésion de foi requiert un secours surnaturel, et pour l'intelligence et pour la volonté, ainsi que l'affirment les conciles d'Orange, de Trente, du Vatican [1].

[1] Cf. Denzinger, 180, 813, 1812.

Nous expliquions tout à l'heure que l'illumination n'est pas la révélation proprement dite; il nous faut observer maintenant que l'illumination de la foi doit s'ajouter à la révélation. Voici un prophète qui lit clairement dans l'avenir; il a conscience que Dieu lui parle, il est inondé de sa lumière : ce n'est pas encore la foi. Il faut qu'une nouvelle touche agisse sur son intelligence, qu'une nouvelle grâce ébranle sa volonté. Pour nous aussi, même après la perception très nette de la révélation, rien n'est encore fait, nous pourrions rester incrédules : Dieu doit intervenir pour nous aider à former le dernier jugement efficace, emporter la détermination définitive, suivie de l'acte salutaire : Je crois.

Ainsi, l'illumination surnaturelle, selon les divers points de vue, est moins et plus que la révélation. Elle est moins dans ce sens qu'elle peut se produire et se répéter sans apprendre du nouveau, éclairer nos données acquises sans introduire d'autres notions; elle est plus dans un autre sens, puisque, même quand la révélation nous a appris l'inconnu, l'extraordinaire, le divin, l'esprit n'est pas

infailliblement conquis; l'illumination, au contraire, accompagnée de l'inspiration, assure cette conquête [1].

La révélation est un phénomène de l'ordre psychologique et intellectuel qui intéresse nos facultés de connaissance; il suffit, pour l'expliquer, de faire appel aux procédés multiples dont Dieu peut manifester le vrai : visions corporelles ou imaginaires, idées infuses, etc. La foi, bien qu'elle repose dans l'intelligence, requiert une foule de conditions de l'ordre moral qui atteignent le sujet tout entier, avec toute sa vitalité, son cœur, sa volonté, ses affections : la genèse de l'acte de foi peut être tragique et mouvementée, une sorte de drame intérieur dont Dieu seul connaît toutes les phases [2].

Mais, si la foi se distingue de la révélation, peut-elle vivre sans elle? C'est notre seconde question, que nous allons exposer à grands traits.

[1] « Est quædam vis aut impressio a Deo, *illuminans et tangens corda.* » S. Thomas *in I Cor.*, xiv, 32, lect. 6.

[1] Nous avons indiqué les principales étapes qui conduisent à la foi, dans notre étude précédente ; *Analyse de l'acte de foi.*

CHAPITRE II

PAS DE FOI SANS RÉVÉLATION

Déjà quelques théologiens, aux seizième et dix-septième siècles, avaient prétendu que la foi nécessaire au salut pourrait être la foi au sens large, c'est-à-dire celle qui s'appuie sur le témoignage des créatures, une croyance en Dieu tirée du spectacle de cet univers visible dans lequel la cause première a écrit et parlé ses perfections[1]. M. Gutberlet, tout en proclamant la nécessité d'une foi théologale fondée sur la révélation, soutient que, dans certains cas exceptionnels, par exemple pour

[2] Voir, pour l'opinion d'André Véga, son ouvrage *De Justificatione*, t. XV, l. 7 ; pour celle de Ripalda, son traité *De ente supernaturali*, disp. XX et disp. LXIII.

un païen qui n'a jamais entendu parler de l'Évangile, il suffira de connaître Dieu par les lumières de la raison. Cette adhésion sera surnaturelle, non pas que le motif en soit surnaturel lui-même, mais parce que Dieu sollicitera, aidera, éclairera l'esprit par sa grâce actuelle. C'est déclarer que, s'il n'y a point de foi sans illumination divine, il peut y avoir foi sans révélation proprement dite.

Nous ne discuterons pas en détail une thèse que P. Raymond Martin a exposée avec ampleur et réfutée victorieusement [1]; contentons-nous d'examiner rapidement le sujet en lui-même.

Quelle est la croyance que réclame saint Paul, qui est absolument indispensable, sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu? Ce n'est pas une connaissance quelconque, c'est la foi intrinsèquement surnaturelle, fondement immuable de nos immuables espérances, de ces réalités invisibles que la révélation seule peut découvrir, *sperandarum substantia rerum;* celle par laquelle Abraham et les

[1] Cf. *De necessitate credendi et credendorum*, pp. 57 et ss.

patriarches ont obéi au Maître qui leur parlait; celle qui a enfanté les miracles, poussé les martyrs à subir les supplices et la mort en vue de cette patrie meilleure que le spectacle de la nature ne fait pas soupçonner, mais dont Dieu lui-même nous atteste l'existence [1].

La foi n'est point une lecture de l'univers, mais une parole que nous apprenons de Dieu : *Verbum auditus Dei* [2]; un enseignement d'en haut qui réclame de nous l'obéissance du disciple, *ad obediendum fidei* [3].

De même, pour saint Jean, avoir la foi surnaturelle c'est croire au *témoignage de Dieu* [4].

Les Pères n'ont pas connu d'autre foi que celle qui a pour objet l'invisible (partant, ce qui nous est manifesté par la révélation), et pour motif l'autorité du révélateur. « La foi, dit saint Jean Chrysostome, consiste à croire *ce qu'on ne voit pas*, à se fier à l'*autorité* de celui qui nous a fait la promesse [5]. » — « Croire,

[1] *Heb.*, XI.
[2] *I Thessalon.*, II, 13.
[3] *Rom.*, I, 5.
[4] I JOAN., V, 5-10.
[5] S. CHRYSOST. *in Genes.*, c. XV, homil. XXXVI, *P. G.*, LIII, 339.

ajoute saint Jean Damascène, c'est accorder à l'*invisible* une adhésion plus certaine encore que celle que nous arrache l'évidence : sans cela il ne peut y avoir de foi [1]. » Saint Augustin résume ses enseignements en ces mots décisifs : « Croire, c'est admettre ce qu'on ne voit pas [2]. » Saint Grégoire le Grand répète avec la même énergie : « On croit dans le vrai sens du terme, lorsqu'on ne voit pas ; il ne peut y avoir de foi là où il y a vision [3]. »

Or, les réalités que nous atteste le spectacle de l'univers ne sont point l'invisible ; du fait que notre esprit les a découvertes, il les admet au nom de l'évidence. Jamais aux yeux des Pères une adhésion de ce genre ne sera la foi qui fait vivre le juste.

L'Église, non seulement ignore une foi salutaire qui s'appuierait sur la raison seule, mais elle l'exclut expressément. Innocent XI, le 2 mars 1679, a condamné cette proposi-

[1] S. Joan Damasc., in cap. xi, epist. *ad Hebr.*, *P. G.*, XCV, 980.

[2] S. Augustin., serm. 43, c. i, n. i, *P. L.*, XXXVIII, 254 : « Est autem fides credere quod nondum vides. »

[3] S. Gregor. Magn., IV *Dialog.*, c. vi, *P. L.*, LXXVII, 329 : « Hoc veraciter dicitur credi quod non valet videri. Nam credi jam non potest quod videri potest. »

tion : « La foi au sens large, tirée du témoignagne des créatures ou de tout autre motif semblable, suffit pour la justification [1]. »

La thèse est déclarée fausse non point parce qu'on a omis de signaler l'intervention d'une grâce actuelle qui éclairerait l'esprit, mais parce que le *motif* de cet assentiment n'est point surnaturel : *ex testimonio creaturarum similive* MOTIVO. Donc, quand bien même l'illumination gratuite interviendrait, on n'aura point la foi requise pour la justification, si le *motif* n'en est pas Dieu.

Voyons comment le concile du Vatican conçoit, décrit, définit la foi : « C'est une vertu surnaturelle par laquelle, sous l'inspiration et avec l'aide de la grâce, nous croyons vraies les réalités que Dieu nous révèle, non pas à cause de leur évidence intrinsèque, mais à cause de l'autorité même de Dieu révélateur qui ne peut ni se tromper ni nous tromper [2]. » Ainsi, la révélation entre dans l'analyse de la foi et comme objet et comme motif : ce que nous croyons ce sont les *vérités révélées* et ce pourquoi nous croyons c'est

[1] DENZINGER, 1173.
[2] Cap. 3, *de Fide*, DENZINGER, 1789.

l'autorité de *Dieu révélateur*. La foi nécessaire au salut est donc surnaturelle à un triple titre : le *principe* qui sollicite et emporte notre adhésion est surnaturel, c'est la grâce actuelle; l'*objet* est surnaturel, c'est la vérité révélée; le *motif* est surnaturel, c'est l'autorité de Dieu révélateur.

La doctrine est ensuite résumée et condensée dans cette définition : « Si quelqu'un prétend qu'il n'est pas requis pour la foi divine que la vérité *révélée* soit crue à cause de l'autorité de Dieu *révélateur*, qu'il soit anathème [1]. »

On objecterait vainement que le concile n'entendait pas exclure toute exception; les termes sont choisis comme à dessein pour ne laisser aucune échappatoire. La foi qui est ici décrite est l'unique base du salut, *humanæ salutis initium* [2], et sans elle personne, JAMAIS PERSONNE, n'a été justifié : NEMINI UNQUAM *sine illa contigit justificatio* [3].

Saint Thomas avait déjà établi ces principes et tiré ces conclusions : « Le moyen en vertu

[1] *De Fide*, can. 2, DENZINGER, 1811.
[2] DENZINGER, 1789.
[3] *Ibid.*, 1793.

duquel la foi adhère aux divers articles est *unique :* on croit à cause de la Vérité première proposée à nous dans la sainte Écriture selon la doctrine de l'Église. Quiconque manque de ce motif est absolument incapable d'avoir la foi. *Et ideo qui ab hoc medio decidit totaliter fide caret*[1]. » La Vérité ainsi proposée ne se conçoit pas sans la révélation. Aussi bien le saint Docteur déclare-t-il : « La foi ne peut donner son assentiment qu'*à ce qui est révélé par Dieu.* C'est pourquoi la vérité divine est le moyen, le motif sur lequel la foi doit s'appuyer[2]. » Donc, pour saint Thomas, manquer du motif de la révélation, c'est manquer totalement de foi.

Pour peu qu'on presse les notions et le sens des formules, on ne tarde pas à se convaincre qu'une adhésion non basée sur la révélation ne saurait être ni la foi divine ni la foi surnaturelle, et qu'elle ne mériterait même pas le nom de foi.

Une vertu ne sera théologale que dans la mesure où elle atteint Dieu lui-même : ce qui la spécifie, ce qui la fait divine, c'est que Dieu

[1] IIª IIæ, q. 5, a. 3, ad. 2.
[2] IIª IIæ, q. 1, a. 1.

en est l'objet et le motif. La foi, faculté infuse de connaissance, greffée sur notre faculté naturelle du vrai, doit viser la vérité première manifestée à notre intelligence, mise à notre portée, ce qui évidemment requiert une révélation : et, puisqu'elle adhère à l'invisible, elle doit s'appuyer sur cette Autorité première qui pourra attester l'invisible parce qu'elle sait tout et ne trompe jamais. La foi théologale aura donc pour objet *Dieu révélé* à nous, et pour motif l'autorité de *Dieu révélateur.* Retranchez la révélation, la foi divine s'est évanouie : plus de base, plus d'objet, plus de motif. *Non enim fides de qua loquimur assentit alicui nisi* QUIA EST A DEO REVELATUM[1].

Elle ne serait pas non plus surnaturelle au sens complet du mot. Une adhésion qui est produite sous l'influence de la grâce, avec l'illumination et l'inspiration du Saint-Esprit, a déjà quelque chose d'excellent, mais c'est un axiome incontesté que la connaissance et l'objet doivent se mesurer, s'adapter, s'ajuster, se trouver dans le même ordre. Ce qui donne à l'acte son espèce, sa qualité, sa per-

[1] S. THOMAS, *loc. cit.*

fection essentielle, c'est son double objet : la vérité proposée à l'esprit et le moyen qui nous la fait connaître et nous y fait adhérer. Connaissance de foi surnaturelle exige ainsi et un objet proposé surnaturellement, et donc par révélation, et un moyen surnaturel, c'est-à-dire l'autorité d'un révélateur transcendant. Trois conditions donc pour rendre la foi surnaturelle, ainsi que nous l'avons remarqué en expliquant le concile du Vatican : principe, objet et moyen.

Enfin, une connaissance de Dieu tirée du spectacle de l'univers ne mérite pas le nom de foi. Elle est un acte de science, une connaissance d'invention personnelle, non point la croyance, qui se fonde sur les dires d'un autre ou sur un magistère extérieur. — Dieu, réplique-t-on, élève et transforme ces données par sa grâce actuelle. — Soit ; cette touche est l'illumination qui peut perfectionner nos connaissances naturelles, elle n'est pas l'intervention divine qui produit la foi. Dans l'inspiration scripturaire, Dieu illumine l'écrivain sur ce qu'une enquête scientifique a pu lui apprendre, il l'aide à formuler le jugement définitif : cette adhésion est-elle la foi, la

croyance? Nullement. Quand l'auteur du second livre des Machabées rapporte ce que lui ont découvert ses longues et laborieuses recherches, il est éclairé d'en haut, il est aidé par une grâce d'illumination et d'inspiration, et cependant ses affirmations restent des actes de science naturelle. Dieu pourra, de même, projeter son rayon sur nos connaissances, leur prêter un jour nouveau; elles ne deviendront pas la foi, si elles sont le fruit de notre invention et si le motif de notre assentiment est, non point l'autorité du Maître divin, mais l'évidence.

Nous avons déclaré, avec le concile du Vatican, que des vérités de l'ordre naturel peuvent nous être manifestées par Dieu et devenir l'objet de la foi; mais, dans ce cas, le motif qui nous les fait admettre c'est la parole infaillible du révélateur et non point l'évidence intrinsèque. Les théologiens ont longuement débattu la question si ce qui est l'objet de la science peut devenir l'objet de la foi, si notre esprit peut adhérer à ces vérités par la science en tant qu'elles sont le résultat de notre étude, la conquête de notre travail, et par la foi en tant qu'elles nous sont proposées

par Dieu[1]; mais les diverses écoles conviennent que la vérité ne sera l'objet de la foi que sous le point de vue où elle est révélée. Une adhésion même perfectionnée par la grâce actuelle, mais qui n'a pas d'autre motif que le témoignage de la création, restera toujours la connaissance d'invention personnelle, qui fait le savant, non point le juste.

Donc, sans la révélation pas de foi.

De là, une conséquence qu'il ne faut pas perdre de vue quand on essaie d'expliquer le progrès et l'évolution des dogmes : jamais une vérité ne pourra être définie comme objet de foi si elle n'est pas contenue, au moins implicitement, dans le dépôt de la révélation[2].

Mais, si la foi requiert la conscience d'une révélation divine, ne devient-elle pas impossible à la plupart des membres de la famille humaine?

[1] Cf. S. Thomas, IIª IIæ, q. 1, a. 5 : *Utrum ea quæ sunt fidei possint esse scita.*

[2] C'est ce que nous exposons dans l'étude suivante : *Les concepts dogmatiques.*

CHAPITRE III

COMMENT DIEU ACCORDE A TOUTES LES AMES DE BONNE VOLONTÉ LA CONNAISSANCE DE LA RÉVÉLATION SURNATURELLE.

Dieu a parlé à l'humanité en de nombreuses fois et sous les formes les plus variées : par les prophètes, par les écrivains inspirés, par son propre Fils [1]. Il nous parle aujourd'hui par l'Église infaillible. La prédication est le moyen ordinaire qui transmet la révélation et fait naître la foi : *Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi* [2]. Pour les hommes instruits, qui ont mis au service de leurs croyances les ressources de la philosophie, de la critique, de l'histoire, la conscience de la

[1] *Heb.*, I, 1-2.
[2] *Rom.*, X, 17.

révélation peut s'appuyer sur une enquête vraiment scientifique ; mais le commun des chrétiens sait que Dieu a révélé parce que l'Église l'enseigne. Ce n'est point là du fidéisme. Ils se rendent aisément compte que l'ensemble des pasteurs, dont ils apprécient la science et la probité, ne se trompe pas et ne trompe pas ; d'autre part, ils ont constamment sous les yeux cette Église catholique dont l'existence à travers les âges est un témoignage irrécusable de sa divinité. L'action indéfectible de l'Église, sa vitalité extraordinaire, les œuvres de charité, de sainteté, d'héroïsme qu'elle enfante chaque jour, son unité intangible, qui a brisé les hérésies et les schismes[1], son triomphe constant sur toutes les persécutions : voilà des preuves, non pas abstraites, mais très vivantes, que les réalités quotidiennes font entrer dans les esprits bien disposés[2]. Cette sorte de démonstration personnelle s'ajoute à l'enseignement des pasteurs ; et il résulte un ensemble de motifs évidents qui constituent pour

[1] L'Eglise de France écrit en ce moment une page splendide au livre d'or de l'unité ecclésiastique.

[2] « Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis fœcunditatem, ob

ces âmes les raisons objectives de la crédibilité. Ces croyants sont convaincus que Dieu est intervenu dans notre histoire humaine, que l'Église dit vrai quand elle affirme le fait surnaturel. Ils ont donc conscience d'une révélation divine.

Ces preuves se combinent avec les multiples arguments de l'ordre subjectif. La prédication ne s'adresse point à une humanité métaphysique ou idéale; les conditions de la vie, les harmonies toujours actives qui existent entre notre âme et le vrai, le bien, le devoir; le besoin d'un bonheur qui nous rassasie entièrement; les aspirations incoercibles de notre être vers ce surnaturel qui est notre fin unique dans la condition présente du genre humain; enfin une foule d'autres éléments complexes qui échappent à l'analyse : voilà des réalités concrètes qui jouent leur rôle dans la genèse de la foi, dans le fonctionnement d'une âme où se déploient toutes les vitalités de l'action,

catholicam unitatem invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinæ suæ legationis testimonium irrefragabile. » Conc. Vatic., cap. 3 *de Fide*, Denzinger, 1793.

action psychologique, morale, surnaturelle.

Il faut ajouter encore, et surtout, l'influence du secours divin : la lumière de la foi, les grâces actuelles, projettent leurs clartés sur les motifs de croire, les corroborent là où ils paraîtraient débiles, complètent la valeur des preuves rationnelles, achèvent l'œuvre de la démonstration évangélique.

Telles sont ces suppléances subjectives, qu'il nous suffit de signaler en passant, après l'étude si remarquable que leur a consacrée un maître de l'école thomiste [1].

Mais là où la prédication chrétienne n'a pas encore pénétré, la connaissance de la révélation est-elle si difficile? Dieu se sert-il, pour la procurer, du ministère des anges? Aux yeux de certains esprits, même parmi les croyants, faire appel à l'action des anges c'est recourir au mythe ou à la légende. On oublie qu'ils sont, par nature, messagers entre le ciel et nous, et qu'ils ont un apostolat à remplir dans l'économie du salut. L'Écriture signale, presque à chaque page, leur intervention [2], et saint Paul pouvait rappeler aux

[1] T.R.P. Gardeil, *La Crédibilité*, liv. III, c. IV.

[2] « Esse namque angelos et archangelos et pene

Juifs comme une vérité courante admise sans conteste, au sujet de laquelle aucune contradition n'était possible, ce ministère angélique en faveur de ceux que Dieu appelle à l'héritage éternel : *Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capient salutis*[1]? La vie des saints, l'histoire entière de l'Église, les témoignages officiels de la liturgie nous redisent constamment que les anges sont, auprès des hommes, les ministres du surnaturel.

Est-il, dès lors, incroyable que la Providence enseigne par ce moyen les âmes déshéritées, soustraites sans leur faute à la prédication des missionnaires? Les Docteurs qui ont créé la théologie angélique, et qui ont autorité pour nous parler ici au nom de l'Église, n'ont pas craint de recourir à cette hypothèse. Les célèbres écrits attribués jadis à Denis l'Aréopagite assurent que les anges ont été les messagers dont Dieu s'est servi pour instruire les hommes, les retirer de leurs voies profanes et les amener à la

omnes sacri eloquii paginæ testantur. » S. Gregor. Magn., *Homil.* 34 in Evang., *P. L.*, LXXVI, 1249.

[1] *Heb.*, 1, 14.

vérité[1]. Saint Thomas croit aussi que, dans l'ancienne loi, des révélations furent ménagées aux Gentils par l'intermédiaire des anges[2]. Pourquoi ce ministère aurait-il cessé à l'égard des païens actuels, dont le nombre est, hélas! si considérable? Saint Thomas sera bien loin de le nier, puisque, selon lui, l'action des anges sur l'intelligence humaine rentre dans le plan de la Providence et concourt à l'exécution du gouvernement divin[3].

Nous ne prétendons pas que ces interventions soient très fréquentes; mais un théologien a le droit de les prévoir et de les signaler, et on serait mal venu à leur opposer une fin absolue de non-recevoir. Elles sont d'autant plus vraisemblables que chaque homme, même parmi les infidèles, est confié par Dieu à un ange gardien[4].

Le moyen le plus efficace, qui peut remplacer tous les autres, c'est l'action souveraine de la Providence, qui atteint le plus

[1] *Cœlest. Hierarch.*, c. IV, *P. G.*, III, 180.

[2] III *Sent.*, dist. 25 q. 2, a. 2. sol. 2.

[3] C'est, en effet, dans le traité *De Gubernatione rerum* que saint Thomas examine *utrum angelus possit illuminare hominem.* I P., q. III, a. 1.

[4] Cf. S. Thom., I P., q. 113, a. 4.

intime de l'intelligence et de la volonté, et dont le magistère secret peut enseigner si vite la voie du salut. Saint Thomas observe que les hommes peuvent être amenés à la foi par la touche intérieure de Dieu, par la prédication extérieure, par les miracles visibles[1]. Si les miracles et la prédication viennent à manquer, la vertu de la vérité première suffira toute seule pour illuminer l'homme et l'instruire intérieurement[2]. Le Docteur Angélique revient à maintes reprises sur ce sujet. Deux manières pour l'homme de connaître la révélation : ou l'inspiration intérieure de Dieu, ou la prédication du missionnaire : *Ei Deus* VEL *per* INTERNAM INSPIRATIONEM REVELARET..., VEL *aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret*[3]. — La prédication extérieure peut faire défaut; l'action intérieure de Dieu ne manquera jamais si l'homme n'y met point obstacle : *Et si aliquis instructorem non haberet*, DEUS EI REVELARET, *nisi ex sua*

[1] *Quodlib.* II, q. 4, a. 6.

[2] « Interior instinctus quo Christus poterat *se manifestare sine miraculis exterioribus* pertinet ad virtutem primæ Veritatis, quæ INTERIUS HOMINEM ILLUMINAT ET DOCET. » *Ibid.*, ad 3.

[3] Q. 14 *de Veritate*, a. II, ad 1.

culpa remaneret[1]. Et cette intervention n'est point un miracle, elle est dans l'ordre du gouvernement divin, qui doit pourvoir à chaque homme suivant sa condition.

Ainsi, pour saint Thomas, la révélation est absolument nécessaire au salut; mais elle n'est refusée à aucune âme de bonne volonté.

La vérité première, dont l'efficacité est infinie, peut agir sur l'imagination et sur l'entendement, infuser des idées, ou amener l'esprit à se former lui-même, avec le secours divin, les concepts du surnaturel. Elle pourrait même utiliser, en les corrigeant, les connaissances religieuses du païen. On a pu découvrir chez un grand nombre de peuples, enveloppées d'erreurs, défigurées par les superstitions, des croyances qui ne sont pas sans quelque analogie avec nos dogmes. L'humanité, qui souffre partout, éprouve partout le besoin d'un réparateur et d'un rédempteur; et elle a fréquemment imaginé des incarnations de la divinité. Tout cela, sans doute, est bien loin de notre auguste mystère de l'Incarnation, de même que les trilogies

[1] *Sent.*, dist. 25, q. 2, a. 2, sol. 2.

des divers cultes ne peuvent être comparées à l'adorable Trinité; mais il y a là des éléments que la vertu révélatrice peut élever et transformer, et dont elle peut se servir pour produire dans ces intelligences grossières l'idée et la notion des célestes réalités.

Cette solution devient encore plus vraisemblable dans la théorie que soutiennent M. Vacant et surtout M. F. Schmid : ils pensent que certains restes de la révélation primitive persistent toujours dans la plupart des religions et que c'est la voie ordinaire dont Dieu se sert, dans les contrées idolâtres, pour amener les âmes à la foi surnaturelle.

Que reste-t-il, en fait, de la révélation divine dans ces religions multiples, il est bien difficile de le démêler[1]; mais, quoi qu'il en soit de l'origine de certaines croyances, nous comprenons qu'il puisse y avoir là des données utilisables, que la lumière céleste corrigera et transformera et qui aideront à la conception des vérités surnaturelles nécessaires au salut.

[1] Cf. P. Lagrange, *Religions sémitiques*, Introduction; P. Prat, *La Science de la religion et la Science du langage.*

Ce qui est certain, c'est que Dieu, dont la miséricorde et les ressources sont inépuisables, ne refusera jamais sa grâce à quiconque ne s'en rend pas indigne.

Il semble que c'est surtout à l'heure de la mort que le Rédempteur se présente et frappe à la porte des âmes, et leur offre sa lumière pour la dernière fois. L'esprit alors est plus apte à saisir la clarté divine, parce qu'il est plus abstrait, plus indépendant du corps : préludant, en quelque sorte, à l'existence de l'au-delà, il peut plonger dans les secrets du ciel un regard plus épuré et plus libre. C'est la remarque qu'avaient faite saint Grégoire le Grand et saint Thomas[1]. Nous aimons à penser que beaucoup de mourants ouvrent avec joie ces yeux de l'âme et les fixent avec persistance dans cette lumière qui les inonde ; que beaucoup répondent aux sollicitudes de la Bonté infinie, qui leur dit : Voulez-vous

[1] « Aliquando autem exituræ de corpore animæ per revelationem ventura cognoscunt. Aliquando vero, *dum jam juxta sit ut corpus deserant, divinitus afflatæ in secreta cœlestia incorporeum mentis oculum mittunt*... Vis animæ aliquando subtilitate sua ea quæ sunt ventura cognoscit. » S. Greg. Magn., IV *Dialog.*, c. xxvi, *P.L.*, LXXVII, 357. — Cf. S. Thomas, IIª IIæ, q. 179, a. 1, ad 1.

de moi? et terminent leur vie dans un acte de foi et de charité.

Remarquons, en effet, que les actes d'intelligence et de volonté, surtout dans l'état d'abstraction où nous supposons l'âme humaine qui est sur le point de quitter ce monde, ne sont pas longs à se produire ; plus rapides encore que la vision du regard, ils peuvent s'accomplir en un instant : *Subito enim et in instanti perficitur operatio intellectus et voluntatis, multo magis quam visio corporalis, eo quod intelligere, velle et sentire, non est motus imperfecti, quod successive perficitur, sed est actus jam perfecti*[1].

Si cette suprême illumination peut sauver le païen, nous comprenons mieux encore qu'elle puisse réveiller et ressusciter dans les chrétiens apostats les croyances premières depuis longtemps éteintes, assoupies ou frappées de mort.

Voilà la consolante perspective que notre théologie ouvre sur l'au-delà... Cette doctrine jette un jour très pur sur le mystère de l'agonie; elle nous donne une idée de cette misé-

[1] S. Thomas, III P., q. 34, a. 2.

ricorde ineffable qui dépasse nos conceptions: *Misericors et multum misericors.*

Il reste donc établi que la foi se distingue essentiellement de la révélation, mais qu'elle ne peut vivre sans elle. Toutes les deux sont le don inappréciable du Dieu Rédempteur, qui est notre Docteur et notre Maître, en même temps que notre fin dernière. Nous devons les garder inviolablement durant la vie pour qu'elles nous éclairent et nous consolent; les posséder surtout à l'heure suprême, complétées par la grâce et la charité, pour qu'elles nous bercent dans la mort et nous préparent au réveil qui sera la vision...

LES CONCEPTS DOGMATIQUES

Les Concepts dogmatiques

On connaît les discussions retentissantes qui se sont produites autour du problème posé par M. Edouard Le Roy, dans la *Quinzaine* du 16 avril 1905 : *Qu'est-ce qu'un dogme?* La question provoqua de nombreuses réponses, dans la *Quinzaine*[1], la *Revue Biblique*[2], les *Études* fondées par les Pères Jésuites[3], la *Revue Thomiste*[4], etc.

Mgr Turinaz crut devoir intervenir par la publication d'une brochure : *Une très grave question doctrinale : Qu'est-ce qu'un dogme*[5]?

Enfin l'encyclique du 8 septembre 1907 a donné la réponse du magistère suprême.

[1] Cf. *Quinzaine*, 16 mai, 1er juin, 16 juin, 1er juillet, 16 juillet 1905.
[2] J. Wehrlé, *Revue Biblique*, juillet 1905.
[3] E. Portalié, *Etudes*, 20 juillet, 5 août 1905.
[4] Th. Pègues, *Revue Thomiste*, septembre 1905.
[5] Chez Roger et Chernoviz, et Retaux, Paris, 1905.

Notre intention n'est pas de reprendre le sujet ni de rouvrir le débat ; mais nous croyons faire œuvre d'actualité en exposant, tout simplement et sans polémique, une page de psychologie thomiste, sur les concepts dogmatiques, c'est-à-dire les concepts des vérités surnaturelles.

Nos conceptions du monde divin se basent sur les lois fondamentales de l'entendement humain. La révélation ne nous arrive point au hasard, violemment et par des procédés purement extrinsèques; parce qu'il y a entre elle et nous de vivantes harmonies, elle doit s'implanter en nous par le fécond travail de notre esprit.

Demandons-nous donc, d'abord, comment nous atteignons les réalités ordinaires. Cet aperçu nous aidera à saisir comment nous concevons les vérités surnaturelles. En poursuivant toujours l'analyse de ces concepts dogmatiques, nous verrons que, s'ils sont imparfaits et inadéquats, ils ne sont ni infidèles ni mensongers; qu'ils ne sont point instables ni caducs, bien qu'ils admettent ce développement et ce progrès qui sont le caractère et le signe de la vie.

CHAPITRE PREMIER

COMMENT SE FORMENT NOS CONCEPTS DES VÉRITÉS NATURELLES[1]

La vérité est bien la manne qui doit nous rassasier, mais elle n'est pas tombée directement dans notre intelligence ; d'autre part, elle est avant nous, elle nous domine, il ne nous appartient pas de la créer : nous devons la cueillir par un pénible labeur sur le vaste champ de la création. Nous la tirons du monde sensible, et elle passe par nos sens avant de s'introduire dans notre esprit. L'expérience ici nous renseignera ; c'est elle qu'avaient consultée les scolastiques pour

[1] Nous opposons cette doctrine à la psychologie moderniste qui a pour base l'*agnosticisme*. Cf. l'Encyclique, édit. des *Questions actuelles*, pp. 6 et ss.

construire leur théorie de la connaissance. « Chaque fois que nous voulons nous rendre compte d'une vérité, dit saint Thomas, nous commençons par nous former des images par manière d'exemples où nous puissions, pour ainsi dire, contempler ce que nous essayons de comprendre. Et de même, quand nous voulons faire saisir quelque chose à quelqu'un, nous lui proposons des exemples dont il pourra tirer des images qui l'aideront à comprendre[1]. »

Le phénomène empirique est à la base de nos connaissances les plus intellectuelles. « De là vient la nécessité où se trouve l'esprit de faire appel à des images, pour se représenter les idées les plus épurées. L'image doit toujours être posée en soutien derrière l'objet que vise l'intelligence. Concept et image forment un couple lié. Sans image pas de concept, c'est la loi de la connaissance humaine. Loi bien naturelle, puisque le contenu du concept est un abstrait de l'expérience, et, dès lors, s'il s'oppose à l'expérience en tant qu'abstrait, ne cesse

[1] S. Thom., I P., q. 84, a. 7.

d'avoir recours à elle pour se justifier[1]. »

L'objet de notre esprit c'est donc l'idéal, mais tiré du réel; c'est l'intelligible, l'immatériel, le nécessaire, mais exploré dans le contingent et le sensible; c'est l'abstrait, mais regardé dans le concret et justifié dans l'expérience. Il y a ainsi une sorte de proportion et d'égalité entre l'âme humaine et l'objet propre de notre entendement. Notre âme n'est ni une substance matérielle ni un pur esprit; c'est un esprit dans la matière, sans les conditions de la matière, car elle les domine et les dépasse comme à l'infini. De même, l'objet de notre intelligence n'est point le matériel ou le sensible pur, ni l'immatériel absolu; c'est le spirituel puisé dans la matière, mais sans les conditions de la matière; l'idée tirée du phénomène empirique est au-dessus de toute la portée du sensible, car elle représente le nécessaire, l'universel.

On voit par là la différence entre l'entendement humain et l'entendement angélique. L'ange est une nature entièrement affranchie des sens, qui doit exister sans le corps, réa-

[1] T. R. P. Gardeil, *Revue Thomiste*, t. XI, p. 646.

liser en soi et sans aucun commerce avec la matière, toute sa perfection. L'objet de sa connaissance sera du même ordre, l'intelligible pur, qui ne vient point d'en bas, mais d'en haut, qui n'est point recueilli sur le miroir des créatures, mais dérivé de l'essence infinie. Les idées des anges sont donc infuses, intuitives, descendues de Dieu; pour eux, la manne est tombée tout droit dans l'intelligence[1].

L'âme humaine, au contraire, n'acquiert sa perfection totale que par son hymen avec le corps, et elle ne déploie complètement ses facultés et son activité que par la communion avec le monde sensible. Dès lors, elle doit, dans son opération propre et pour sa connaissance même intellectuelle, utiliser le concours de l'instrument qui lui est uni, les ressources de l'imagination et des sens. Son objet sera spirituel comme elle, mais servi, comme elle, par les choses sensibles et matérielles : *quiditas rei materialis a conditionibus individuantibus abstracta*. Une théorie qui nous montre de telles harmonies entre

[1] Cf. S. Thom., I P., q. 55, a. 2.

l'âme et son objet ne peut manquer ni de grandeur ni de vérité[1].

Toutes nos connaissances devront se ressentir de ces conditions, porter, pour ainsi dire, leur marque d'origine; même quand nous essaierons de viser les êtres les plus épurés et les plus abstraits, nous devrons nous tourner, pour les fixer, vers le miroir des phénomènes empiriques. De là cet axiome de l'École : Nous comprenons toutes choses à la manière des réalités sensibles : ou par voie de comparaison, en transportant dans l'ordre supérieur et à un degré plus parfait ce que nous avons vu dans notre horizon humain; ou par voie de négation et d'élimination, en excluant du monde intellectuel ce que nous avons découvert dans le nôtre.

Comment, par exemple, arriverai-je au concept de science et au concept d'ange? Je ne suis pas obligé, pour concevoir la science, de me représenter la vierge fière sous les traits de laquelle le peintre l'exprimera sur la toile; je n'ai pas besoin, pour penser à l'ange, de me figurer la vision ailée que reproduit le

[1] Cf. I P., q. 84, a. 7.

pinceau de nos artistes; mais dans les deux cas ma conception s'est inspirée des choses sensibles.

Nous appelons science la connaissance des réalités par leurs causes. La notion des *réalités*, je la puise dans le monde concret qui m'environne. La notion de *connaissance* m'est suggérée par l'activité de mes sens, et surtout par celui de la vue, dans lequel la connaissance est plus manifeste et plus évidente; j'arrive ensuite à l'analyse de la connaissance intellectuelle et abstraite. Les notions de *cause* et d'*effet* me sont fournies par l'expérience de chaque jour. Je vois, soit en moi soit autour de moi, que certaines réalités commencent et qu'elles ont besoin d'autres réalités pour commencer. Celles qui commencent portent en elles-mêmes quelque chose de précaire, de contingent, puisqu'elles dépendent de celles qui les aident à commencer ou qui les font commencer : c'est la notion d'effet; les autres ont sur elles une véritable influence et une réelle priorité, puisqu'elles les font commencer : me voici arrivé au concept de causalité. J'unis ces divers éléments, je synthétise les multiples

détails de mon enquête et je construis enfin la définition de la science : *Cognitio rerum per causas.*

Dans l'idée d'ange, substance incorporelle, j'ai d'abord notion de corps et négation de corps; deux premières étapes dans ma connaissance. Il m'est aisé de tirer de l'expérience le concept de corps; puis, mon esprit, par son pouvoir d'abstraction, écarte cette donnée imparfaite et se transporte dans une sphère supérieure. Je connais l'incorporel. J'ajoute ensuite à ces éléments celui de fini, que j'ai acquis aussi par l'expérience; et, en combinant mes résultats, je forme l'idée d'un être distinct de la matière, distinct de l'âme, distinct de Dieu et que j'appelle un ange.

Voilà comment nous atteignons les choses spirituelles de l'ordre naturel. Le double procédé de comparaison et d'élimination ne nous donne point le concept intuitif: notre idée n'est point la photographie de la réalité, elle ne l'épuise pas, elle ne l'égale pas. Mais les nombreuses notions qui sont la conquête de notre laborieuse étude décrivent suffisamment l'objet, le représentent sous ses divers aspects, l'embrassent dans ses mul-

tiples contours, et nous fournissent ainsi une définition qui, sans être complète, est cependant exacte, qui convient réellement à cet objet et nullement à d'autres.

Nous n'avons point l'intuition des réalités intellectuelles, mais nous en acquérons une science qui en est la représentation et l'explication satisfaisante.

CHAPITRE II

COMMENT SE FORMENT NOS CONCEPTS DES VÉRITÉS SURNATURELLES[1]

Ces considérations nous amènent à comprendre comment nous concevons les vérités surnaturelles. Nous ne nous attarderons pas à réfuter ici un traditionalisme qui proclame l'incapacité fondamentale de l'esprit humain, ni un rationalisme qui fait table rase de tout dogme[2]. Nous supposons démontrées et la valeur de la raison et la transcendance des mystères. Puisque ces mystères dépassent le

[1] Au sujet de la formation des concepts dogmatiques au sens moderniste, voir l'Encyclique du 8 septembre 1907, édit. des *Questions Actuelles*, p. 14 et ss.

[2] Cf. Conc. Vatican., 2, *de Revelatione;* 3, *de Fide;* 4, *de Fide et Ratione*, Denzinger, 1806-1820.

rayon et le diamètre de notre intelligence, ils ne peuvent nous être connus que par révélation. Par quel procédé Dieu révèle-t-il? Il pourrait manifester le surnaturel par des idées infuses, comme il le fit pour l'âme de Jésus-Christ. L'intelligence de Notre-Seigneur eut, dès le matin de sa création, une science semblable à celle des anges, mais beaucoup plus étendue qui lui donna l'intuition complète du passé, du présent et de l'avenir[1]. Dieu aurait pu parler de cette manière à Adam et aux privilégiés auxquels il dévoila ses secrets.

Ces représentations, dérivées de l'essence divine, sont des concepts propres qui permettent de lire au fond de la vérité révélée; l'esprit, pour les utiliser, n'a pas besoin du concours de l'imagination et des sens[2]. Ce sont là ces visions intellectuelles qui ne sont pas un fait absolument inouï dans les annales de la sainteté. Nous croyons qu'il faut reven-

[1] Cf. S. Thom., III P., q. 3, a. 3, q. 11, a. 1 et 4.

[2] III.P., q. 11, a. 2. « Fatentur omnes theologi non implicare contradictionem elevari mentem hominis in hac vita ad hoc genus contemplationis, in quo *intelligibile contempletur sine ullius sensus cooperatione.* » Suarez, *De Religione*, lib. II, c. 14, n. 4.

diquer pour la sainte Vierge Marie une connaissance de ce genre qui lui rendit facile l'usage continuel du libre arbitre, depuis le premier instant de sa conception jusqu'à sa mort, même pendant le sommeil[1].

D'ordinaire, Dieu s'adresse à l'humanité par le moyen des sens extérieurs, visions corporelles, ou des sens internes, visions imaginaires. L'esprit exerce sur ces images son travail naturel d'abstraction ; la lumière infuse vient aider et fortifier l'intelligence, mais les idées sont formées par notre procédé normal, c'est-à-dire l'abstraction et la généralisation. Bien qu'elles puissent être éclairées, disposées, arrangées d'une nouvelle manière par l'influence divine, leur nature ne change pas ; elles restent le produit de notre activité mentale, elles représentent les réalités surnaturelles, non point par un concept propre, mais par voie d'analogie, comme toutes nos connaissances venues du monde sensible[2].

Tel est le mode habituel de la révélation.

[1] Nous avons exposé cette théorie dans notre livre : *La Mère de Grâce*, pp. 40-41, 117-121.

[2] Cf. S. Thom., IIª IIªe, q. 173, a. 2 et 3; et qq. *Disp. de Verit.*, q. 12, a. 7.

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, des premiers hommes qui furent chargés de communiquer les mystères à l'humanité, et lors même qu'ils auraient eu des visions intellectuelles, comme on le pense pour Adam[1], il est manifeste que le commun des croyants n'arrive aux vérités de la foi que par le témoignage extérieur et, partant, par le ministère des sens. Nous n'avons de nos dogmes pas d'autres concepts que ceux que nous formons nous-mêmes par le procédé de l'abstraction. L'acte d'adhésion que nous accordons à ces vérités est bien surnaturel, puisqu'il procède de la grâce et qu'il suppose dans l'intelligence l'illumination, et dans la volonté l'inspiration du Saint-Esprit[2]; mais les idées qui les expriment sont naturelles et acquises. La lumière divine pénètre au fond de ces concepts et leur donne de devenir le principe d'un assentiment surnaturel, sans

[1] « Secundum quod intellectus intelligit Deum per aliquas intelligibiles immissiones, *quod est proprie angelorum; et sic fuit extasis Adæ.* » *De Verit.*, q. 13, a. 2, ad 9.

[2] Cf. Conc. Arausican., II, can. 7, Denzinger, 180,(Conc. Trident., can. 3, Denzinger, 813, Conc. Vatican., cap. 3, *de Fide*, Denzinger, 1791.

modifier leur mode et leurs conditions.

Quand je fais l'acte de foi : Je crois un seul Dieu en trois personnes, la notion de *Dieu* et la notion de *personne* ne me sont point infusées, ce sont celles-là mêmes que je me suis procurées par l'abstraction: seulement la touche du Saint-Esprit, qui est tombée sur mon intelligence, descend aussi sur elles pour leur prêter un jour surnaturel. De même que dans la prophétie la lumière divine, sans infuser des représentations nouvelles, utilise les images des choses que le prophète a déjà vues, les dispose et les combine de la manière qui convient pour désigner l'événement futur[1]; de même, et à plus forte raison, la lumière de la foi n'introduit en nous aucun concept particulier, mais elle éclaire les concepts déjà formés, elle fortifie l'esprit pour qu'il voie, juge, donne son assentiment.

Fécondée par ces idées acquises qui ont été illuminées ainsi par le Saint-Esprit, ennoblie elle-même et élevée par cette grâce, notre

[1] « Illarum rerum quas propheta vidit non oportet ut ei denuo species infundantur; sed ex speciebus reservatis in thesauro virtutis imaginativæ fiat quædam aggregatio ordinata, convenieus designationi rei prophetandæ. » Q. 12. *de Verit.*, a. 7, ad 3.

intelligence fait un acte d'adhésion surnaturelle, elle exprime et dit ses conceptions dans un verbe mental qui est le couronnement du procédé intellectuel. Ce verbe est sans doute surnaturel, puisqu'il est le produit et le terme d'une connaissance surnaturelle, mais il n'est pas plus intuitif que l'idée tirée du phénomène empirique. L'esprit ne parle ses objets qu'à la manière dont l'abstraction les lui représente, c'est-à-dire par la voie de l'analogie, laquelle, avons-nous dit, comporte le double travail de comparaison et d'élimination.

CHAPITRE III

L'IMPERFECTION ET L'EXACTITUDE DANS NOS CONCEPTS DES VÉRITÉS SURNATURELLES

Nos idées, nos concepts du surnaturel, ne sont donc ni intuitifs ni adéquats; l'expression verbale ne représente jamais toute la réalité divine, mais seulement par une sorte de proportion et de similitude. « Partout où pénètre un élément proprement divin, l'intelligence doit se mettre à hauteur, par l'intermédiaire d'une proportion dont la raison est le rapport foncier de l'être conditionné, exprimé dans les concepts dont nous nous servons, à l'être inconditionné et d'un autre ordre auquel nous l'appliquons. Quand on dit, par exemple, que la grâce habituelle est une qualité créée, il faut sous-entendre men-

talement : ce que la qualité créée est dans l'ordre des perfections de la substance créée, la grâce habituelle l'est dans l'ordre des perfectionnements divins dont Dieu enrichit l'âme humaine. Le mot *divin* est dans cette proportion comme un coup d'aile qui nous transporte dans un autre monde, à une autre sphère de l'être et de la perfection. Mais ce n'est pas un coup d'aile démesuré et violent, occasionnant une rupture dans l'équation. La relation qui relie le divin au créé, la relation de cause à effet est une relation rigide, nécessaire ; aucune tension ne saurait séparer l'effet de la cause, empêcher l'effet de se relier à la cause. Ne disons donc pas qu'il est intervenu un coup d'aile : disons plutôt que la relation fondamentale de toutes les proportions théologiques est comme une hausse qui permet à l'esprit de viser l'ordre des choses divines et de le décrire en fonction des choses humaines. Ne craignons pas de mettre la proportionnalité partout. On ne l'a pas fait assez[1]. »

Deux conclusions à retenir. Nos concepts

[1] T. R. P. Gardeil, *Revue Thomiste*, t. XII, pp. 65-66.

du divin ne sont pas intuitifs, c'est établi. D'autre part, et il faut insister sur cette remarque, ce ne sont point des symboles instables d'une vérité transcendante ; ce sont des représentations analogues, mais fidèles, puisque la relation qu'elles expriment est aussi réelle et nécessaire que le lien qui rattache l'effet à la cause. Quand nous disons : le prince est dans l'État ce que le pilote est au navire, nous n'avons pas en vue que des symboles : il y a bien une intéressante réalité sous notre comparaison ; le chef de l'État exerce bien dans sa sphère le rôle que joue le pilote dans la sienne. Pareillement la proportion de l'homme à Dieu est réelle, car notre être descend tout entier de l'Être divin et se surbordonne à lui ; la ressemblance a son fondement, la créature est dans son ordre ce que Dieu est dans le sien : *Est* SIMILITUDO *inter creaturam et Deum, quia sicut se habet ad ea quæ ei competunt, ita creatura ad sua propria*[1]. Malgré notre ingratitude et notre révolte, nous n'arriverons pas à rompre le lien qui nous enchaîne au Créateur : il y aura

Q. 23. *De Verit.*, a. 7, ad 9.

toujours entre nous et lui le rapport très foncier et très réel de l'effet véritable à la cause véritable, de la puissance précaire à l'acte qui la soutient : *Potest esse* PROPORTIO *creaturæ ad Deum, in quantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum*[1]. Ce n'est pas, évidemment, la proportion de quantité, car une distance infinie sépare la créature du Créateur; mais il y a véritablement convenance et similitude dans l'être.

De même, nos théories de la grâce sont parfaitement intelligibles. Comme dans notre ordre à nous la nature est la source des attributs et des opérations, la grâce est dans l'ordre divin le principe radical et premier des propriétés et des actes qui nous permettent d'atteindre Dieu en lui-même par la connaissance et l'amour. En naissant de l'homme, nous reproduisons la ressemblance de nos parents, leurs traits et leur visage et nous devenons leurs héritiers de droit: la grâce, régénération spirituelle, nous donne aussi quelque chose de l'image divine, nous

[1] I P., q. 12, a. 1, ad 4.

fait enfants adoptifs et nous confère des droits à l'héritage éternel.

Quand quelqu'un porte dans ses veines du sang de héros, il s'élance d'instinct vers les grandes actions. Les dons du Saint-Esprit font cela et plus que cela; ils nous disposent et nous préparent au sublime, ils sont en nous comme une semence dont l'héroïsme est la fleur, ou comme une lyre dont l'héroïsme est le son.

Ainsi, nos concepts, sans égaler la réalité divine, la traduisent cependant par des comparaisons et des analogies qui sont bien fondées. Il ne nous révèlent pas Dieu dans sa nature intime, mais ils nous apprennent qu'il a une nature propre, distincte de toutes les autres, qu'il est la plénitude de l'être et de la perfection, la cause première, le premier moteur, l'auteur de la grâce et de la gloire. Il en est de même des autres dogmes. Les notions que nous avons de la Trinité, de l'Incarnation, de l'Eucharistie, nous aident à décrire exactement chacun de ces mystères; la définition que nous parvenons à en donner ne convient qu'à eux. Non, ce ne sont point là des symboles sans réa-

lité[1] : ce sont des représentations lointaines, analogues, inadéquates, imparfaites, mais non point infidèles. Nous comprenons ce que signifient nos termes, ceux qui les emploient savent avec précision ce qu'ils affirment et ce qu'ils nient; nous voyons que nos descriptions et nos définitions s'appliquent à ces objets et ne peuvent d'aucune manière s'adapter à d'autres.

[1] Cf. Encyclique, édit. des *Questions Actuelles*, pp. 16, 26.

Voir notre livre *de Gratia*, p. 237, suiv., P. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne* et *Contemplation*, t. II, Appendice.

CHAPITRE IV

LA STABILITÉ ET LE PROGRÈS DANS NOS CONCEPTS DES VÉRITÉS SURNATURELLES[1]

Si ces représentations ne sont point mensongères, elles ne sont pas non plus instables et caduques. Il y a dans le concept analogue un fond immuable et éternel qui échappe aux vicissitudes des systèmes philosophiques et qui doit être retenu par toutes les écoles.

Distinguons ici trois éléments : l'image, le vêtement sensible dont nous enveloppons l'objet de nos connaissances même les plus épurés, *phantasma;* la manière dont notre esprit se représente l'immatériel et le divin,

[1] Pour ce qui concerne l'évolution des dogmes au sens moderniste, voir l'Encyclique, édit. des *Questions Actuelles*, p. 16, 38 et ss.

par voie de comparaison, d'élimination, de proportionnalité, *modus concipiendi;* enfin la réalité conçue et pensée, l'essence elle-même, *res concepta*. Les images peuvent se modifier, acquérir plus de relief et de vivacité, et servir ainsi à la formation d'idées plus expressives, moins inadéquates : on pourra créer d'autres mots, et l'histoire des dogmes nous montre avec quels tâtonnements ce travail s'est accompli, comment aux termes inexacts ou équivoques on a substitué peu à peu les formules précises et définies.

Notre mode de concevoir, qui a toujours quelque chose d'incomplet et de relatif, peut subir un progrès, comme l'esprit humain. Mais le fond pensé est absolu : ce n'est pas lui qui change, c'est plutôt l'intelligence qui doit, à travers les siècles, évoluer autour de ces réalités[1].

Le concept cependant n'a point l'immobilité du roc, qui résiste aux attaques du temps,

[1] Cf. T. R. P. Gardeil, *De la Relativité des formules dogmatiques*, *Revue Thomiste*, janvier et mars 1904; P. Allo, *Trois conceptions philosophiques du dogme chrétien*, *Revue Thomiste*, juillet 1905; Th. Pègues, *Qu'est-ce qu'un dogme? Revue Thomiste*, septembre 1905.

mais qui ne gagne rien avec les années; il a plutôt celle du vivant, qui se défend en se perfectionnant, qui s'accroît tout en restant soi-même. Il y a une différence capitale entre changer et se développer. L'organisme progresse, il ne change pas : son individualité s'affirme même plus fortement à mesure qu'il grandit, comme l'unité de l'arbre est plus profonde, plus pleine et plus intense que celle de la graine où il était contenu. Or, c'est un principe incontesté chez les scolastiques que toute science se développe à la façon d'un vivant : saint Thomas répète, à maintes reprises, que les conclusions doivent éclore des principes comme la plante du germe, et l'un de ses commentateurs les plus autorisés explique d'une façon très ingénieuse comment le raisonnement humain peut se comparer à l'organisme animé[1].

L'idée dogmatique, le dogme tout entier, ont donc aussi leur vie et sont susceptibles de développement. Le dix-neuvième siècle a

[1] « Est quasi *organicum instrumentum* quod constat ex parte movente et ex parte mota, sicut in viventibus una pars movet aliam. » Joannes A S. Thoma, *Logica*, I P., q. 8, a. 4.

eu le mérite de mettre en relief ce fécond travail de l'évolution pour le dogme et pour la théologie[1]. Mais, si l'on veut en saisir exactement la portée et ne point l'exagérer, il faut se rappeler que les vérités, objets des concepts, ont pu être révélées de trois manières. Explicitement, tels les mystères de la Trinité et de l'incarnation. Implicitement, comme la partie est affirmée dans le tout : en nous enseignant que le Verbe a pris notre nature, Dieu nous atteste que Jésus-Christ a une âme et un corps; en déclarant que le péché originel atteint tous les hommes, il nous assure que Pierre et Paul ont péché en Adam.

On assure enfin qu'une vérité est virtuellement révélée pour signifier qu'elle n'est point révélée au sens propre du mot, mais qu'elle est seulement portée et enveloppée dans les

[1] On sait que l'idée et la loi de ce progrès avaient déjà été formulées par saint Vincent de Lérins, *Commonitorium primum*, XXIII, *P. L.*, L,667-669. — Newman a écrit sur le développement doctrinal des pages fort originales, fort belles, fort utiles, malgré quelques expressions obscures ou imprécises qui ont besoin d'être expliquées. Cf. Newman, *Le Développement du dogme chrétien*, par H. Bremond. Collect. *Pensée chrétienne.*

principes de la foi, comme une conclusion dans ses prémisses. Avec la révélation implicite, il suffit, pour faire jaillir la vérité particulière, d'une explication plus scientifique des termes, d'un examen attentif qui distingue dans le donné confus, élague les éléments étrangers et parasites, fixe enfin la formule pleine qui restera. Dans le cas de la révélation virtuelle, il faut recourir aux longs procédés du raisonnement, syllogisme ou induction. Les vérités ainsi découvertes sont des conclusions théologiques, elles ne sont pas et elles ne deviendront pas un dogme. Elles entourent le dogme, l'enserrent, le protègent; elles développent et fortifient sa vie, mais, quoique très certaines, elles ne sont pas susceptibles d'être définies comme objet de foi divine, si par ailleurs elles n'ont pas été révélées[1].

Il se peut que des propositions que la raison toute seule aurait tirées des principes de la foi soient déjà révélées en elles-mêmes ou

[1] C'est, du moins, ce qu'enseignent les Thomistes avec le plus grand nombre des théologiens. *Cf.* Jean de S. Thomas, *Cursus Theologicus*, q. Ia Primæ Partis, disput. II, a. V. P. Schultes, O. P. *Introductio in Historiam Dogmatum.*

implicitement. Ainsi, supposée l'union hypostatique, nous aurions pu déduire nous-mêmes ce que l'Évangile nous apprend, que Jésus-Christ est plein de grâce et de vérité; l'argumentation aussi aurait pu, en démontrant que Notre-Seigneur a une volonté et des opérations humaines, établir diverses vérités qui sont cependant contenues dans la révélation et que l'Église a pu définir contre les monothélites. Mais, quand la proposition est une conclusion strictement théologique, et que le secours du raisonnement est l'*unique moyen* de la découvrir, elle n'est pas et ne peut pas être l'objet de la foi divine; car le motif qui nous y fait adhérer n'est point l'autorité de Dieu révélateur, mais l'*évidence* du lien qui rattache le conséquent à l'antécédent.

Même quand l'Église donne son approbation aux théories des théologiens, elle ne les érige pas en dogmes. Parfois, elle les adopte comme plus probables et plus conformes à la tradition[1] et il est alors manifeste que ces pré-

[1] « Opinionem quæ dicit tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes *tanquam probabiliorem* et dictis sanctorum

férences ne nous imposent pas l'obligation absolue de croire ; parfois elle les fait siennes et les proclame certaines, attendu que la négation de cet enseignement aboutirait *logiquement* à la négation d'un point défini. Nous croyons ces vérités d'une foi ecclésiastique, et il y aurait témérité grave à les révoquer en doute, parce que nous devons admettre que l'Église est assistée par le Saint-Esprit pour protéger et défendre toute la doctrine surnaturelle ; mais ces conclusions ainsi canonisées par le magistère infaillible ne sont point les définitions, objet de la foi, vertu théologale.

On voit que l'évolution de la théologie est plus profonde et plus vaste que celle du dogme. Le progrès théologique comporte tout un développement doctrinal, qui explore scientifiquement et en tout sens le contenu de la révélation, qui, combinant les principes de la foi avec les vérités naturelles, utilisant les ressources de l'analyse et de la synthèse, arrive à des conséquences entièrement nouvelles, que les premiers siècles n'avaient ni

et doctorum modernorum theologiæ magis consonam et concordem, sacro approbante concilio *duximus eligendam.* » Concil. Vienn., Denzinger, 483.

proclamées ni entrevues. C'est une construction gigantesque opérée peu à peu par un travail intérieur et vivant, c'est la conquête de la raison aidée et dirigée par la foi; ce n'est point la vérité proprement divine et révélée.

Le dogme, au contraire, désigne une proposition définie ou susceptible de l'être. Le progrès dogmatique consiste donc en ce que des vérités révélées d'une manière implicite et obscure sortent peu à peu de l'état confus, pour aboutir à l'état de précis, d'explicite et de défini. C'est détruire la notion du dogme que d'admettre une évolution telle que son terme ne serait plus qu'une conclusion syllogistique, ou telle que les concepts et les formules offriraient aujourd'hui un sens totalement différent de celui qui fut compris de la primitive Église.

Toutefois, le progrès dogmatique, c'est-à-dire le passage de l'implicite à l'explicite, ne se fait point d'un seul coup, par bonds, ni au hasard : il y a là aussi un travail très intense, qui peut absorber l'activité de plusieurs siècles et qui subit, d'ordinaire, trois phases. Première période : le dogme à ses dé-

buts. L'ensemble des articles est professé dans une croyance globale qui porte sur toutes les vérités surnaturelles, sans en exclure aucune, mais aussi sans démêler ce qui est vague, imprécis, sans détailler le contenu de la révélation. Seconde époque : les luttes doctrinales. Des doutes s'élèvent : des novateurs contestent telle partie jusqu'ici moins explorée du dépôt sacré, les attaques se multiplient, les objections s'amoncellent, la vérité semble s'obscurcir un instant.

Alors, les Docteurs de l'Église, Pères, théologiens, conciles scrutent à fond cet enseignement, consultent à nouveau la tradition, examinent avec plus de soin le fond substantiel du concept, pressent le sens des formules, écartent les interprétations fausses, créent des expressions plus exactes, répondent aux difficultés, justifient, vengent la doctrine méconnue, défigurée, persécutée.

Enfin, se produit la troisième phase : celle du triomphe. Désormais sortie de la pénombre, mise désormais à l'abri des contradictions, désormais indiscutable, la vérité apparaît dans tout son éclat : l'Église, assistée par le Saint-Esprit, la propose à la foi de ses en-

fants soit par une définition solennelle, soit par son magistère et sa prédication ordinaires.

Il y a certains dogmes qui ont toujours été l'objet d'une croyance explicite, mais un bon nombre ne sont parvenus à l'âge adulte que par suite d'une évolution. En attendant que la lumière se fasse, l'habitude surnaturelle de la foi préserve d'erreur l'intelligence du croyant docile, l'éclaire et le guide de telle sorte qu'il se tienne en garde contre les nouveautés et qu'il se fixe dans une prudente réserve jusqu'à ce que l'autorité infaillible se soit prononcée[1].

Comme le germe, pour éclore, a besoin d'une occasion, d'un rayon du soleil, des soins du jardinier, le dogme, organisme surnaturel, profite, pour progresser, des occasions qui sont les attaques des incrédules et des hérétiques, du rayon du soleil qui est l'ac-

[1] « Ille qui non credit explicite omnes articulos potest omnes errores vitare, quia ex habitu fidei retardatur ne consentiat contrariis articulorum quos solum implicite novit; ut scilicet cum sibi proponuntur, quasi insolita, suspecta habeat, et assensum differat quousque instruatur per eum cujus est dubia in fide determinare. » Q. 14, *de Verit.*, a. 11, ad 2 in contrarium.

tion du céleste Paraclet, chaleur et âme de l'Église, et des travaux des agriculteurs qui sont les Pères et les théologiens. C'est bien par un travail intérieur que le dogme progresse, mais il faut qu'une autorité infaillible préside à ce développement[1].

Les concepts théologiques peuvent se développer de la même manière, mais l'évolution ici est plus radicale et plus complète.

Le dogme, avons-nous dit, a pour objet la révélation explicite ou la révélation implicite qui devient explicite en suivant les trois phases indiquées; la théologie a pour objet les conclusions tirées de la révélation, mais qui ne sont en elles-mêmes ni définies ni révélées.

Il est donc très regrettable de confondre, comme on le fait quelquefois, l'évolution du dogme avec l'évolution de la théologie. Dans le progrès dogmatique, c'est la révélation elle-même qui se dégage des ombres, s'affirme en termes plus précis, se condense en formules plus exactes qui semblent la traduction la plus fidèle possible du concept divin, comme

[1] Cf. Newman, par H. Bremond, p. 144, ss.

les mots de *consubstantiel*, de *transsubstantiation*, mais ce n'est point la découverte d'un article de foi nouveau[1]. Ni le génie d'un saint Augustin, ni les travaux d'un saint Thomas d'Aquin, ni les merveilleuses ressources de la science actuelle, ne pourront enfanter un dogme. « Cette doctrine de la foi que Dieu a révélée, dit le concile du Vatican, n'est point une invention philosophique que l'esprit humain accomplit et fait progresser : c'est un dépôt divin confié à l'Épouse du Christ et que celle-ci gardera avec fidélité et qu'elle expliquera d'une manière infaillible. Le sens des dogmes déclaré officiellement par elle restera perpétuellement le même, et il ne sera jamais permis, sous le prétexte et sous le nom d'une intelligence plus profonde, de s'éloigner de la signification une fois fixée. Il est à souhaiter, certes, que la doctrine progresse avec les hommes et avec les siècles, mais seulement dans sa sphère : que ce soit le même dogme, le même sens, le même sentiment[2]. »

[1] « Accipiant licet evidentiam, lucem, distinctionem, sed retineant necesse est plenitudinem, integritatem, proprietatem. » S. Vincent. Lirin., *Commonit.*, I, n. xxiii, *P. L.*, L, 669.

[2] « Neque enim fidei doctrina, quam Deus revela-

Dans l'évolution théologique c'est la science de la révélation qui s'ébauche, se construit et se parfait : histoire et explication rationnelle des dogmes, développement des conséquences que porte en soi la formule définie, systèmes particuliers des écoles, etc., tout cela peut nous donner vraiment du nouveau. Le moyen âge fit une synthèse que les Pères n'avaient point soupçonnée ; la morale et la casuistique ont pris une extension considérable et sont descendues à des applications que le treizième siècle était loin de prévoir. L'édi-

vit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tanquam divinum depositum Christi Sponsæ tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda. Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit Sancta Mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu, altioris intelligentiæ specie et nomine, recedendum. Crescat igitur et multum vehementerque proficiat, tam singulorum, quam omnium, tam unius, quam totius Ecclesiæ ætatum et sæculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia ; sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia. » Conc. Vatican., cap. 4. *De Fide et Ratione.* — « Si quis dixerit fieri posse ut dogmatibus ab Ecclesia propositis aliquando secundum progressum scientiæ sensus tribuendus sit alius ab eo quem intellexit et intelligit Ecclesia, anathema sit. » *Ibid.*, can. 3. Cf. Denzinger, 1796, 1818.

fice est bien une construction des âges dont l'intelligence humaine peut se glorifier; le dogme même parvenu à son terme ne pourra jamais être appelé le produit ou la conquête de notre esprit.

Cependant l'évolution des concepts, même dans la théologie, n'est pas une révolution. Les scolastiques ont perfectionné les enseignements des Pères, les casuistes ont développé ce que l'antiquité n'avait fait qu'effleurer; mais ni les uns ni les autres n'ont renversé la réalité fondamentale perçue dès l'origine.

On a mieux vu et mieux dit, on n'a pas détruit la première valeur conceptuelle abritée sous les mots changeants.

CHAPITRE V

QUELQUES EXEMPLES QUI NOUS FONT VOIR LE PROGRÈS DANS LA STABILITÉ

Les faits mettront nos principes en pleine évidence. Prenons d'abord le dogme de la Rédemption. On peut en suivre le progrès, sans changement substantiel, dans le beau travail de M. Rivière. « Si on le ramène à son essence, c'est-à-dire à une efficacité salutaire, mais réelle et objective, reconnue à la mort du Sauveur, ce dogme a toujours eu une vie propre, autonome et indépendante. Ce qui ne veut pas dire qu'il brille toujours au premier plan, ni qu'il ait partout le même relief; mais on le retrouve, à toutes les époques et chez tous les Pères, avec une suffisante

clarté[1]. » Cependant les spéculations théologiques ont édifié de nombreux systèmes. « Cette vérité n'a pas toujours été expliquée de la même manière, ni comprise avec une égale intelligence. A côté de la foi identique il y a place pour une théologie progressive et variée[2]. »

Voici le dogme de la consubstantialité du Verbe.

Le terme n'est pas dans l'Écriture, et il fut vivement combattu par l'arianisme au quatrième siècle ; mais cette vérité : le Christ est consubstantiel au Père, de la même substance que le Père, est contenue équivalemment dans d'autres affirmations des saintes Lettres, par exemple : Le Christ est un avec le Père, *Ego et Pater unum sumus*[3] ; le Christ est créateur comme Dieu[4] ; le Christ est l'égal de Dieu[5] ; le Christ est le Dieu béni dans tous les siècles : *Ex quibus* (Israelitis) *est Christus secundum carnem*, QUI EST SUPER OMNIA DEUS BENEDICTUS IN SÆCULA[6].

[1] J. RIVIÈRE, *Le Dogme de la Rédemption*, p. 489.
[2] P. 490.
[3] JOAN., X, 30.
[4] *Coloss.*, I, 13-20.
[5] *Philipp.*, II, 6.
[6] *Rom.*, IX, 5. — Sur la portée de ce texte, voir le

La Tradition a toujours confessé que Jésus-Christ a la même nature que le Père. Saint Clément de Rome lui donne les titres que l'Écriture attribue à l'être divin, et il lui adresse des louanges liturgiques, des doxologies, que l'Église a toujours réservées à Dieu, à la Trinité ou à une personne divine[1].

Saint Ignace d'Antioche l'appelle le Fils de Dieu, son Logos éternel[2], qui était avant tous les siècles auprès de Dieu[3]. Jésus-Christ est Dieu lui-même[4]; il est le Dieu qui rend sages les fidèles[5]; son sang est le sang d'un Dieu, et par ce sang Dieu nous a rappelés à la vie[6]. — « C'est mon Dieu, s'écrie le martyr : oh! laissez-moi imiter la passion de mon Dieu[7]! »

P. Durand, S. J., *Revue Biblique*, octobre 1903. L'auteur conclut : « Il faut convenir, avec saint Cyrille, qu'on ne saurait souhaiter un témoignage plus clair en faveur de la divinité de Jésus-Christ. »

[1] Sur la doctrine de saint Clément de Rome touchant la divinité de Jésus-Christ, voir l'article du P. Montagne, O. P., *Revue Thomiste*, juillet 1905.

[2] S. Ignat., *Magnes.*, viii, *P. G.*, V, 670.

[3] *Magnes.*, vi, *P. G.*, V, 667.

[4] *Trall.*, vii, *P. G.*, V, 679.

[5] *Smyrn.*, i, *P. G.*, V, 707.

[6] *Ephes.*, i, *P. G.*, V, 643.

[7] *Rom.*, vi, *P. G.*, V, 693.

Les apologistes, au deuxième siècle, proclament que le Christ est égal au Père et qu'il est adoré avec lui. « Nous ne sommes pas des athées, dit saint Justin, nous reconnaissons le vrai Dieu : nous adorons le Père, nous adorons le Fils, qui est sorti de lui et qui nous a enseigné les mystères, nous adorons l'Esprit prophétique[1]. » Tout le dialogue avec Tryphon a pour objet de prouver aux Juifs que Jésus-Christ est le Verbe même, le Fils de Dieu fait chair, qui s'était déjà révélé dans les théophanies de l'Ancien Testament.

Mais, si le Fils est adoré comme le Père, s'il est éternel comme lui, s'il a droit aux mêmes honneurs que lui, il doit être de la même nature que lui.

Cependant saint Justin et les autres apologistes, imbus des idées platoniciennes, ajoutent, à propos de la génération du Verbe et de son rôle dans la création, des spéculations peu heureuses, reconnues bientôt caduques et qui seront corrigées bientôt.

Origène, en effet, déclare très fermement et très nettement que le Fils a une seule et

[1] S. Justin., *I Apolog.*, 6, *P. G.*, VI, 337.

même nature que le Père : *Communionem substantiæ esse cum Filio..., unius substantiæ*[1].

Les expressions dont il se sert font « conclure qu'il admet le consubstantiel strict[2] ».

Tertullien aussi a touché au consubstantiel proprement dit, et en a trouvé la formule définitive, *tres personæ, una substantia*, celle qui restera la formule de l'Église latine, bien qu'il ne s'en soit pas rendu entièrement maître et n'en ait pas compris toute la portée[3].

Au quatrième siècle, l'arianisme oblige les docteurs catholiques à faire la lumière complète. Toutes les équivoques sont dissipées, et, maintenant qu'il est bien établi que le terme de *consubstantiel* exprime exactement la doctrine révélée, l'Église le canonise au concile de Nicée : il est désormais immortel.

Le concept s'est donc précisé peu à peu, il s'est illuminé de la clarté croissante des siècles, il n'a pas signifié une réalité différente de celle qui fut enseignée à l'origine.

[1] *P. G.*, XIV, 1308.
[2] J. Tixeront, *Histoire des Dogmes, la Théologie anténicéenne*, p. 287.
[3] Idem, p. 338.

Prenons les dogmes sacramentaires. M. Pourrat conclut ainsi son étude : « Si l'on excepte certains points secondaires, comme les réordinations du haut moyen âge, l'historien est obligé de reconnaître qu'il y a entre les définitions du concile de Trente et l'usage que l'Église a fait des sacrements, depuis leur origine jusqu'à nous, une *conformité substantielle* de nature à satisfaire quiconque n'est pas de parti pris. Sans doute, la manière dont l'Église a administré ses sacrements a varié, mais *ces variations n'atteignent jamais le fond* des choses. La signification essentielle des rites sacramentels et l'usage qu'on en doit faire n'ont subi aucune altération [1]. »

La doctrine de l'Immaculée-Conception est une de celles dont l'évolution a été la plus remarquable et la plus profonde. Le passage de l'implicite à l'explicite, lent et laborieux, a exigé dix-huit siècles. Ce dogme, sans jouir tout d'abord d'une existence autonome, vivait, pour ainsi dire, dans le sens catholique, et il s'est affirmé peu à peu dans la piété des

[1] POURRAT, *La Théologie sacramentaire*, p. 365.

fidèles et dans le culte extérieur : de là ces fêtes des Églises particulières en honneur de l'Immaculée-Conception, de là enfin cette conspiration universelle de tout le monde croyant qui obtient la définition de 1854.

Mais le sens catholique, mais la conscience chrétienne n'ont point inventé cet article de foi. Il n'est pas le fruit d'une spéculation pieuse, il n'est pas le résultat d'une synthèse mystique ; il fut révélé par Dieu : *Doctrinam* DIVINITUS ACCEPTAM *et cœlestis revelationis deposito comprehensam*[1]. C'est une valeur qui n'a d'abord rien de saillant au milieu des autres richesses du dépôt divin, mais on l'y découvrira, en espèces équivalentes, dès qu'une occasion ou une nécessité nous obligeront à explorer le contenu du trésor surnaturel ; c'est une graine féconde qui n'est pas remarquée au début, mais, quand on l'aura vue s'épanouir, on se rendra compte qu'elle avait déjà germé avec d'autres, écloses peut-être avant elle.

Cette vérité était donc contenue implicitement dans les sources de la révélation, et

[1] PIE IX, *Bull. Ineffabilis.*

Pie IX, pour l'établir, fait appel à l'Écriture, à la Tradition, au sens catholique : *Quam divina eloquia, veneranda traditio, perpetuus Ecclesiæ sensus, mirifice illustrant atque declarant*[1]. Saint Hippolyte de Rome atteste la croyance de la primitive Église lorsqu'il affirme l'incorruptibilité et l'impeccabilité de la Vierge Marie. « Son témoignage sur l'absence de toute faute en Marie est d'autant plus remarquable que, venant comme une simple observation incidente, il exprime plus naïvement la foi de l'époque[2]. »

Lors des grandes discussions contre le pélagianisme, saint Augustin, l'intrépide champion des dogmes de la grâce et du péché originel, a bien soin de déclarer que partout où il est fait mention du péché, il faut absolument exclure la sainte Vierge Marie : *Excepta itaque sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo*

[1] *Bull. Ineffabilis.* — Pour le développement de chacune de ces preuves, scripturaires, liturgiques, patristiques, etc., voir Dom Laurent Janssens, *De Deo-Homine*, t. II, Dissert. De Immac. Concept.

[2] Bardenhewer. *Les Pères de l'Eglise*, t. I, § 25, traduct. Godet et Erschaffel.

quæstionem[1]. Or, d'où peut venir cette immunité complète, sinon de l'exemption du péché originel, comme Augustin le fait remarquer ailleurs à propos de Jésus-Christ[2]?

Plus tard, des querelles théologiques surgissent autour de cette question : des docteurs de grande science et de grande sainteté semblent se montrer hostiles, tandis qu'il se forme une majorité nettement favorable. Cependant le sens catholique continue à s'affirmer toujours plus ouvertement et il traduit sa croyance par la célébration de la fête de l'Immaculée-Conception. Le magistère officiel se tient encore sur une prudente réserve, il laisse discuter les théologiens, il encourage la piété des fidèles[3]; mais sans vouloir la provoquer, car l'Église de Rome ne fut pas des premières à adopter cette solennité. La lumière enfin est devenue éclatante, le Pape proclame ce que le monde entier croyait déjà.

[1] S. Augustin., *De Natura et Gratia*, c. 36, *P. L.*, XLIV, 267. — Sur la marialogie de saint Augustin, voir *Revue Augustinienne*, 15 décembre 1907.

[2] Idem, *Contra Julianum*, lib. V, c. 15, *P. L.*, XLIV, 815.

[3] Le concile de Trente, sans vouloir définir l'Immaculée-Conception, déclare que son décret sur

Ici donc, comme pour les autres cas, la définition ne créa point un article de foi entièrement nouveau, elle constata seulement que le dogme avait été révélé; qu'il s'était développé avec les siècles quant à sa manifestation extérieure et qu'il était désormais parvenu au terme de son évolution [1].

le péché originel ne vise pas la sainte Vierge. Sess. V, can. 5. — DENZINGER, 792.

[1] Cf. GUILLAUME SIMENON, *Revue Apologétique* (de Bruxelles), janvier 1905, *Le Développement historique du dogme de l'Immaculée-Conception.*

CHAPITRE VI

RÉSUMÉ ET CONCLUSION

Il est utile de condenser maintenant nos explications en quelques propositions succinctes qui seront la réponse motivée à la question : Quels concepts avons-nous des vérités surnaturelles?

1° Ce ne sont point des idées intuitives. Tirées du monde sensible, elles portent avec elles la marque de leur origine, elles ne nous manifestent les réalités intelligibles et divines que dans une lointaine analogie, par voie de négation, d'élimination, de comparaison, de proportionnalité.

2° Ces concepts ne sont point de purs symboles, ni des signes qui n'offriraient aucun sens pensable : ce sont des représenta-

tions, obscures sans doute et inadéquates, mais non point mensongères ; car elles nous donnent de chaque mystère une définition ou une description parfaitement saisissables par nos esprits et qui s'appliquent à tel objet et nullement à d'autres.

3° Ces notions ne sont point entièrement caduques : l'image et l'expression peuvent se modifier et se parfaire, mais il y a un fond immuable, une réalité conceptuelle qui survit aux vicissitudes des systèmes et des écoles.

4° Ce n'est point cependant l'immobilité du roc : ces concepts sont susceptibles du progrès propre à la vie. Pour le dogme l'évolution consiste, non point dans la création ou la découverte d'un article de foi nouveau, ni dans les développements syllogistiques et les inductions originales par lesquelles le travail et le génie font avancer la science humaine, mais dans le passage, souvent très long et parfois mouvementé, de l'implicite à l'explicite ; pour la théologie, dans l'épanouissement rationnel et scientifique qui des principes révélés tire des conclusions véritablement nouvelles, inconnues et même in-

soupçonnées aux premiers âges du dogme.

Ici, pas plus que sur les autres terrains, l'Église ne saurait redouter le progrès ; mais elle sait tenir le juste milieu entre un rationalisme radical qui prétend arriver à supprimer tous les mystères, et un traditionalisme déprimant qui condamne tout effort de l'esprit humain en quête de la vérité divine.

Ce n'est que chez elle que le développement doctrinal est fécond. « Y a-t-il dans le paganisme une forme comparable à celle-là? Quel philosophe a laissé ses paroles à la postérité comme un talent qui puisse porter intérêt, comme une mine qui puisse être exploitée? C'est là ce qui distingue l'hérésie ; ses dogmes sont stériles ; elle n'a pas de théologie ; en tant qu'hérésie, elle n'en a point. Otez-lui ce qu'elle garde de la théologie catholique, que lui reste-t-il? des polémiques, des explications, des protestations, elle se rabat sur la critique de la Bible, sur les évidences de la Religion, à défaut d'une autre sphère que celle-là. Ses formules sont sans portée, *sans développement, parce que ce ne sont que des mots ;* elles sont stériles, parce qu'elles sont mortes. Si elles avaient

la vie, on les verrait croître, se multiplier; ou, si elles vivent et portent du fruit, ce n'est que comme « le péché qui, quand il est consommé, « engendre la mort ». Son développement, c'est la dissolution; mais elle ne crée rien; elle ne tend à aucun système : son dogme principal, c'est la négation de tous dogmes, de toute théologie, sous le règne de l'Évangile[1]. »

Dans l'Église catholique la vérité progresse, sans changer. Le terme définitif de ce progrès doctrinal n'est pas encore atteint. Les ressources de plus en plus appréciées de l'histoire et de la théologie positive, le vivant travail de la synthèse et de la théologie spéculative, peuvent encore donner à notre science du surnaturel une nouvelle fécondité.

[1] Newman, par H. Bremond, p. 18, 19.

L'ÉTAT DES AMES SÉPARÉES

L'État des Ames séparées

Après le dogme fondamental de l'existence de Dieu, aucune vérité n'a été plus populaire, n'a recueilli de plus nombreux témoignages, n'a engendré de plus fortes convictions, que l'immortalité de l'âme. « La croyance que la vie persiste après la mort n'est pas de celles qui naissent tard chez un peuple et qui sont le fruit de l'étude et de la réflexion. Les anciens avaient remarqué qu'au contraire elle semblait plus profondément enracinée chez certaines nations barbares : les Gaulois, par exemple, n'hésitaient pas à prêter de l'argent, à la condition qu'on le leur rendrait dans l'autre vie, tant ils étaient sûrs de s'y retrouver [1] !

[1] Valer. Maxim., II, 6, 10.

Les Romains non plus n'avaient pas attendu de connaître Pythagore et Platon pour être assurés que l'homme ne meurt pas tout entier. Cicéron nous dit qu'aussi haut qu'on remonte dans l'histoire de Rome, on trouve des traces de cette croyance, qu'elle existait déjà à l'époque où l'on s'avisa de faire les plus anciens règlements civils et religieux, et qu'on ne comprendrait pas sans elle les cérémonies des funérailles et les prescriptions des pontifes au sujet des tombeaux[1]. »

La mythologie et la poésie grecques avaient devancé les Romains. « Il est donc vrai, s'écrie Achille dans l'*Iliade*, que jusque dans les demeures d'Hadès il subsiste quelque reste de vie[2]! » Le XI^e^ chant de l'*Odyssée* a recueilli les antiques traditions, mêlées pourtant à beaucoup d'erreurs. Cette doctrine est si ancienne chez les Égyptiens qu'Hérodote leur attribue la découverte du dogme de l'immortalité. Le *Livre des Morts*, ou Rituel funéraire, prouve avec la dernière évidence que ce peuple a toujours cru à la survivance

[1] Gaston Boissier, *La Religion Romaine*, t. I, p. 264-265.

[2] *Iliad.*, xxiii, 100.

des âmes et à une rétribution après la mort, peines ou récompenses [1]. « Le texte le plus important qui ait été découvert jusqu'ici sur la croyance des Assyro-Chaldéens à une autre vie, est celui de la descente d'Istar aux enfers, poème très étrange dans un grand nombre de ses détails, mais très précieux pour nous faire connaître les idées théologiques des ancêtres des Hébreux [2]. »

Les Perses font descendre les âmes impures au séjour ténébreux et monter les âmes saintes au séjour de la lumière avec Ormuzd [3].

Tous les peuples ont professé, tous les peuples professent cette vérité, et, pour être convaincus, ils n'ont pas besoin de longs arguments. « Si nous étions persuadés, écrivait pieusement François Coppée, que celui qu'on a enterré n'existe plus, absolument plus, que signifieraient nos pèlerinages, et pourquoi nous ferions-nous un devoir de lui prouver que nous ne l'oublions pas et que nous l'aimons encore? Non, non, quand nous

[1] Cf. E. de Rougé. *Études sur le Rituel funéraire des anciens Égyptiens*, *Revue Archéol.*, 1860, t. I, p. 73. Vigouroux, *La Bible et les découvertes*, t. III, p. 123.

[3] Cf. Henri Martin, *La Vie future*, ch. I et II.

entrons dans un cimetière, le cœur lourd de souvenirs, les mains chargées de présents symboliques, nous confessons bon gré, mal gré, notre espoir en une autre existence ou, du moins, notre désir d'une survie personnelle. J'irai plus loin. Ce mort, à qui nous apportons cet hommage fleuri, n'apparaît pas à notre pensée tel qu'il était de son vivant. Nous ne pouvons nous empêcher de nous dire qu'il en sait maintenant plus que nous sur le mystère, qu'il est désormais d'une essence autre que la nôtre, supérieure à la nôtre. Si nous lui parlons, si nous osons nous adresser à lui, c'est avec une émotion, un respect qui nous fait trembler. Misères de l'homme! Il se révolte orgueilleusement contre l'Infini, et montre au ciel un poing chétif. Mais son pied se heurte au tombeau des siens : il tombe à genoux! »

Le général de Barrail (qui devait sur son lit de mort, après s'être confessé et avoir communié, dire cette mémorable parole : « J'ai conduit aujourd'hui la plus belle charge de ma vie! ») s'était écrié un jour à la tribune française : « Si aux hommes de guerre vous enlevez la foi dans une autre vie, vous n'avez

plus le droit d'exiger d'eux le sacrifice de leur existence. » Victor Hugo avait reconnu cela lorsqu'il disait : « Donnez au peuple qui travaille et qui souffre, donnez au peuple pour qui ce monde est mauvais, la croyance à un meilleur monde fait pour lui. Il sera tranquille, il sera patient; la patience est faite d'espérance. »

La nécessité d'une sanction est trop manifeste. Les faibles, les méprisés, les opprimés de toute sorte, ont besoin de cette consolation; il faut qu'ils puissent dire à leurs persécuteurs la parole des martyrs : Regardez-nous bien en face, afin que vous puissiez nous reconnaître dans l'autre monde ! Vous nous foulez aux pieds aujourd'hui, mais l'injustice n'aura pas le dernier mot. Tremblez, vous êtes immortels !

Ce n'est point la survivance elle-même qui a été sérieusement contestée: les erreurs portent plutôt sur l'état ou la condition des âmes après la mort. Le sujet se présente ici sous un double aspect : 1° le point de vue moral, la question de justice, les récompenses ou les châtiments de la vie future; 2° la thèse psychologique, quels sont l'état et les opéra-

tions naturelles de l'âme séparée, comment connaît-elle, comment se parle-t-on dans cette société de l'invisible, etc.? Pour la première partie, nous nous contenterons de résumer clairement les données de la foi; nous nous étendrons davantage sur la seconde, qui est moins explorée. Il n'est pas sans opportunité de rappeler les enseignements de la théologie ou les conclusions d'une saine philosophie sur ces problèmes d'outre-tombe, que l'indifférence contemporaine n'ose point regarder en face ou que le spiritisme réussit à obscurcir jusque dans les milieux croyants.

Ici encore nous rencontrons les modernistes. Plusieurs ne veulent pas se faire une idée de cette condition des âmes qui conserveraient leur individualité complète en dehors de leur corps et qui pourraient reprendre un jour ce même corps. Qu'il y ait une vie immortelle des âmes auprès de Dieu, ils ne le nient pas; mais cet état de séparation tel que l'enseigne la théologie traditionnelle, même en ce qui concerne l'âme de Notre-Seigneur après sa mort, ils ne le comprennent point. De là cette théorie que la foi en la résurrection du Sau-

veur porte moins sur le fait même de la résurrection que sur la *vie immortelle* du Christ auprès de Dieu[1].

[1] Cf. Décret du S. Office, 3 juillet 1907, prop. 37. — Voir l'article de J. Lebreton, *Revue pratique d'Apologétique*, 15 mai 1907. — Au sujet des autres doctrines modernistes touchant l'eschatologie, voir le P. Weiss, O. P., *Le Péril religieux*, c. VII.

CHAPITRE PREMIER

LA QUESTION MORALE : RÉTRIBUTION IMMÉDIATE ET DÉFINITIVE APRÈS LA MORT. — LES CERTITUDES DE LA FOI.

L'antiquité païenne a toujours cru à un jugement particulier qui attend les hommes dans l'autre vie. Le *Livre des Morts* redisait aux Égyptiens que l'âme, à sa sortie du corps, était conduite par Horus au tribunal d'Osiris assis sur son trône. Là, devant les quatre génies de l'Amenti, lieu de séjour des morts, le défunt avait à se justifier devant quarante-deux juges de quarante-deux espèces de péchés... Ses actions étaient pesées dans la balance de la vérité et enregistrées par Thoth, tandis qu'Anubis présidait au pesage [1]. Les

[1] *La Bible et les découvertes*, t. III, 137-139.

Perses admettaient un jugement en vertu duquel les mauvais sont condamnés aux ténèbres et les bons reçus dans le séjour de la lumière. Les Grecs et les Romains croyaient aux juges des enfers, Minos et Rhadamante, et saint Justin rappelle leur témoignage à l'empereur Antonin[1].

Mais le dogme que le paganisme a partout défiguré, c'est celui d'une rétribution définitive après la mort. On n'a pas voulu comprendre que le sort des âmes fût irrévocablement fixé, et l'on a inventé les théories des réhabilitations, des restaurations, des transmigrations et des métempsycoses. « Il y a bien longtemps que ces rêveries hantent l'esprit humain. La vieille Égypte en a fixé le souvenir dans les peintures de ses hypogées et dans les pratiques de son culte; la Chaldée, dans ses périodes astrologiques; la Perse, dans les allusions de l'*Avesta* et dans les prédictions du *Boundehesh;* l'Inde, dans ses Védas. Pythagore les fit passer dans sa philosophie. Platon ne sut pas en préserver tout à fait sa belle intelligence. Les poètes

[1] S. Justin., *Apolog.*, I, 8, *P. G.*, VI, 337.

latins les ont chantées. Enfin, nous les retrouvons dans les écrits des hérétiques qui ont déshonoré les premiers siècles du christianisme, et jusque dans les œuvres du grand Origène[1]. » A notre époque, l'école phalanstérienne les a reprises ; M. Flammarion a mis à leur service sa science astronomique et son talent littéraire ; le spiritisme amuse ses adeptes avec ces fables.

Fabulationes, non ut lex tua. Oui, fables que tout cela ; la loi divine nous donne ici des certitudes précises.

1° *Certitudes sur le jugement particulier.*

Elle nous affirme tout d'abord que l'âme, en sortant de son corps, paraît à la barre de Dieu. C'était déjà la croyance de l'Ancien Testament que, au terme de notre carrière, à notre jour dernier, un jugement divin met à nu toutes nos actions pour les couronner ou les punir. « Il est aisé à Dieu, *au jour de la mort*, dit l'Ecclésiastique, de rendre à cha-

[1] P. Monsabré, 94e conférence.

cun selon ses œuvres..., et *à la fin de l'homme* ses œuvres seront mises à nu[1]. » Notre-Seigneur confirme cet enseignement dans la parabole du mauvais riche. Aussitôt après la mort, récompense du juste, châtiment de l'impie: Lazare est porté par les anges dans le sein d'Abraham, le riche est enseveli en enfer, où il est torturé[2]. Les Pères n'ont pas manqué d'exploiter les ressources dogmatiques de ce passage. Saint Hilaire prouve par là que, en attendant le jugement dernier, Dieu prononce au jour de la mort une sentence qui détermine à chacun sa destinée : *Tempus vero mortis habet* INTERIM *unumquemque suis legibus, dum ad judicium unumquemque aut Abraham reservat aut pœna*[3]. Saint Augustin s'appuie aussi sur les paroles de Notre-Seigneur pour démontrer que les âmes en sortant du corps passent aussitôt au tribunal suprême, subissent déjà leur jugement et qu'elles seront soumises avec leur corps au jugement universel : *Judicari*

[1] *Eccli.*, XI, 28-29.
[2] LUC., XVI, 22.
[3] S. HILARIUS, *Tract. in Psalm.*, II, n. 48, *P. L.*, IX, 290.

animas CUM DE CORPORIBUS EXIERINT, *antequam veniant ad illud judicium quo eas oportet jam redditis corporibus judicari*[1]. Saint Grégoire le Grand commente ainsi un autre texte de l'Évangile : *Lorsque le Maître viendra et frappera, les serviteurs lui ouvriront :* « Le Seigneur vient, quand il s'avance pour nous juger; il frappe, lorsque les angoisses de la maladie annoncent la mort prochaine. Nous lui ouvrons aussitôt, si nous le recevons avec amour. On refuse d'ouvrir au juge qui frappe, quand l'âme a peur de sortir du corps et qu'elle redoute de voir comme juge celui qu'elle se souvient d'avoir méprisé[2]. » C'est donc, au dire du saint Pontife, à l'heure de la mort, en quittant cette vie, que l'âme voit Dieu comme juge et entend son arrêt.

Les Papes et les Conciles ont implicitement affirmé le fait du jugement particulier en définissant que les âmes vont immédiatement en paradis, en enfer ou en purgatoire. Examinons brièvement chacun de ces points.

[1] S. AUGUSTIN., *De Anima et ejus origine*, lib. II n. 8, *P. L.*, XLIV, 498-499.

[2] S. GREGOR. MAGN., *Homil.* 13 *in Evang.*, n. 3, *P. L.*, LXXVI, 1124.

2° *Certitudes sur le paradis.*

Les Gnostiques et les Millénaires prétendirent que le sort des âmes ne serait fixé qu'au jugement dernier; erreur qui fut reprise par les novateurs du seizième siècle; Calvin veut que tout soit tenu en suspens jusqu'à l'avènement de Jésus-Christ à la fin du monde. On a remarqué des hésitations chez plusieurs Pères des premiers siècles. Pour saint Irénée, de même que Notre-Seigneur n'a été glorifié qu'après être ressuscité des morts, ainsi les âmes justes ne jouiront de la récompense qu'après la résurrection[1], Lactance répète aussi que les âmes restent dans l'attente jusqu'au suprême avènement du Juge[2].

Quelques théologiens croyaient encore, au moyen âge, que les âmes admises au ciel ne contemplaient que l'Humanité de Notre-Seigneur, la vision béatifique étant différée jus-

[1] S. Iren., *Adv. Hæres.*, lib. V, c. xxxi, *P. G.*, VII, 1209.

[2] Lactant., *Divin. Instit.*, lib. VII, c. xxi, *P. L.*, VI, 802-803.

qu'au dernier jour; et l'on sait que Jean XXII se montrait favorable à ce sentiment.

La doctrine de la récompense immédiate a toujours eu ses défenseurs. Elle a été enseignée par saint Paul[1]. Le grand Apôtre préfère être dès maintenant séparé de son corps pour être présent devant Dieu; il désire la dissolution de son être pour vivre avec le Christ: il y trouve un gain et des avantages qui le font soupirer après le trépas. Or, quel profit aura-t-il à mourir tout de suite si la vision de son Dieu est retardée jusqu'à la parousie? Ne vaut-il pas mieux pour lui de rester ici-bas pour accroître la somme de ses mérites[2].

Saint Clément de Rome assure que Pierre et Paul, après avoir subi le martyre, sont déjà entrés dans le lieu saint, le lieu de la gloire[3]. Saint Polycarpe dit de même que les saints Ignace, Zozime, Rufus, comme Paul et les autres apôtres, sont dans le lieu qui leur est dû, auprès du Seigneur, avec lequel

[1] *II Cor.*, v; *Philipp.*, i, 21-24.

[2] Sur cet enseignement de saint Paul, voir l'article du P. Hugueny, O. P., *Revue Thomiste*, janvier 1905, p. 672 et ss.

[3] *I Cor.*, v, *P. G.*, I, 217, 220.

ils ont souffert[1]. A l'époque des persécutions les Pères encouragent les fidèles par la certitude du bonheur qui les attend : les âmes des martyrs sont introduites dans le paradis, associées aux anges, aux apôtres, aux prophètes. La mort est infligée, mais l'immortalité la remplace aussitôt; les yeux du corps se ferment à la lumière terrestre, ceux de l'âme s'ouvrent pour voir Dieu[2].

Le paradis n'est plus fermé, disent les Docteurs, parce que Notre-Seigneur, en descendant aux enfers, a délivré les âmes des justes et leur a donné la béatitude[3]. Non seulement les martyrs, mais les autres saints sont déjà admis à la récompense. Saint Grégoire de Nazianze aime à contempler son père dans la gloire, il compte sur la protection de celui qui est maintenant devant Dieu et qui a déjà

[1] *Ad Philipp.*, c. IX, *P. G.*, V, 1013

[2] S. CYPRIAN., *Ad Fortunatum*, 13, *P. L.*, IV, 675-676. — Cf. TERTULL., *De Resurrect. carn.*, 43, *P. L.*, II, 856.

[3] C'est déjà la doctrine des Pères grecs, que saint Thomas, à la suite de saint Augustin, expliquera d'une manière plus complète Cf. S. GREGOR. NAZIANZ., *Orat.* 20, *P. G.*, XXXVI, 101; S. EPIPHAN., *Hæres.*, 77, n. 35, *P. G.*, XLII, 696; S. THOM., III P., q. 52, a. 5.

obtenu la dignité et la sécurité des anges[1]. Saint Ambroise console les fils de Théodose en leur montrant leur père dans la cité du bonheur. Les anges et les archanges viennent à sa rencontre et lui demandent: Qu'avez-vous fait sur la terre? Il répond : J'ai aimé. Il est introduit dans la paix, dans ce repos dont il est dit: Venez, les bénis de mon Père, possédez le royaume qui vous a été préparé dès l'origine du monde. Il s'est hâté d'entrer dans la Jérusalem céleste. C'est là qu'on trouve la vraie gloire, qu'on possède cet empire qui faisait dire à l'Apôtre : Je consens à être loin de mon corps pour être présent devant Dieu. Il jouit déjà, Théodose, *fruitur nunc*, il jouit maintenant de la lumière éternelle, de la tranquillité durable; et, pour les travaux qu'il a supportés ici-bas, il goûte les fruits de la divine récompense. Il est dans la lumière et dans la compagnie des saints[2].

[1] *Orat.*, 18, n. 4, *P. G.*, XXXV, 989; Cf. *Orat.* 24, n 19, *P. G.*, XXXV, 1193.

[2] *De Obitu Theodosii*, n[is] 18, 28, 30, 31, 32, *P. L.*, XVI, 1392-1398. — Quoi qu'il en soit de ses autres écrits, saint Ambroise professe ici très clairement que l'entrée au ciel est immédiate, que la récompense des justes n'est pas différée jusqu'à la résur-

A l'époque de saint Grégoire le Grand, cette croyance est très répandue; l'illustre docteur invoque l'autorité de saint Paul pour prouver que les âmes sans tache voient Dieu aussitôt après la mort[1].

Devenue désormais universelle, cette doctrine va être définie par l'Église. Le concile de Lyon, en 1274, déclare que les âmes purifiées sont reçues au ciel sans délai[2]; mais, comme quelques théologiens prétendent encore qu'elles peuvent aller en paradis sans jouir de la vision béatifique, Benoît XII met fin à toutes les controverses par sa célèbre constitution *Benedictus Deus,* du 29 janvier 1336. Les âmes justes, qui n'ont rien à expier, aussitôt après leur mort, et celles qui ont à expier, dès que leur purification est achevée, sont admises au ciel avec Jésus-

rection. Même doctrine dans le discours sur la mort de son frère : *De excessu fratris sui Satyri*, n. 152, *P. L.*, XVI, 1354. — Il ne faut donc pas accepter sans contrôle certaines affirmations critiques d'après lesquelles saint Ambroise aurait toujours enseigné que les âmes demeurent dans l'expectative jusqu'au jugement dernier.

[1] S. Gregor. M., *IV Dialog.*, 25, *P. L.*, LXXVII, 357.

[2] Cf. Denzinger, 464.

Christ et les saints anges; elles voient l'essence divine intuitivement, sans aucun intermédiaire, face à face. Cette vision les rend entièrement heureuses, leur assure la vie et le repos éternel; une fois commencée, elle ne cesse point, elle n'est jamais interrompue, elle doit durer jusqu'au jugement dernier, et de là à perpétuité[1].

Le concile de Florence renouvelle cette définition : Les âmes pures ou purifiées sont tout de suite reçues au ciel, où elles voient intuitivement le Dieu un en trois personnes, sans nuage, tel qu'il est, plus parfaitement les unes que les autres selon la diversité de leurs mérites[2].

Il est donc de foi que les âmes des saints vont au ciel, qu'elles sont élevées tout de suite à la vision béatifique, qu'elles voient Dieu non seulement dans sa nature, mais encore dans la trinité des personnes, *unum et trinum*, qu'elles sont parfaitement heureuses et jouissent de Dieu, *Deum beate fruendum*[3] ; que le degré de la vision et du

[1] Denzinger, 530.
[2] *Decret. Unionis*, Denzinger, 693.
[3] C'est l'expression du concile de Vienne, quoique

bonheur est proportionné au degré des mérites acquis pendant la vie; que la béatitude n'aura point d'interruption ni de fin, qu'elle est entièrement inamissible.

3° *Certitudes sur l'enfer.*

Des hésitations se produisirent assez nombreuses aux premiers siècles sur la date de l'entrée des âmes réprouvées en enfer; il en est qui la retardèrent, comme la récompense des élus, jusqu'après le jugement dernier. Notre-Seigneur cependant avait donné clairement à entendre que le supplice commence sans délai, puisque le mauvais riche, au sortir de cette vie, est enseveli dans les flammes. Tertullien s'empare de ce témoignage, et il montre les damnés déjà torturés en enfer[1]. Saint Hilaire est très affirmatif: « La colère divine ne fait pas attendre le châtiment, elle éclate soudain, et l'enfer vengeur

le canon auquel nous faisons allusion définisse un autre objet. Cf. DENZINGER, 475.

[1] TERTULL., *De Anima*, c. VII, *P. L.*, II, 656-657. Il est vrai que Tertullien mêle à son argumentation certaines erreurs sur la corporéité de l'âme.

reçoit sans retard ceux qui ont mal vécu : à la sortie du corps, la perte de ces âmes est consommée. Voyez le pauvre et le riche de l'Évangile : l'un est porté par les anges dans le sein d'Abraham, l'autre est reçu dans la région du tourment ; son supplice est commencé, tandis que ses frères sont encore sur la terre : point d'attente, point de répit, point de retard[1]. » Saint Ambroise, en même temps qu'il contemple Théodose dans la lumière du ciel, glorifié avec les anges, représente Maxime et Eugène ensevelis en enfer dans une profonde nuit : *Manet in lumine Theodosius et sanctorum cœtibus gloriatur... Contra autem Maximus et Eugenius in inferno*[2]... Saint Grégoire le Grand n'est pas moins explicite : « Si la parole divine nous oblige à croire que les âmes des saints sont déjà en Paradis, vous devez confesser également que les âmes des damnés sont en enfer, car il est nécessaire que la justice éternelle, qui couronne les bons, punisse aussi les méchants. De

[1] S. Hilarius, *Tract. in Ps.*, II, n. 48, *P. L.*, IX, 290.

[2] S. Ambros., *De obitu Theodos.*, n. 39, *P. L.*, XVI, 1398.

même donc que la béatitude réjouit les élus, ainsi faut-il que le feu brûle les réprouvés du jour même de leur mort: *Necesse est quod* A DIE EXITUS IGNIS *reprobos exurat*[1]. »

L'Église sanctionnera officiellement l'enseignement de ses docteurs: « Nous définissons, dit Benoît XII, que, selon la loi commune établie par Dieu, les âmes de ceux qui meurent dans le péché mortel vont aussitôt après leur mort en enfer, où elles endurent leur supplice, et que néanmoins tous les hommes au jugement dernier devront comparaître avec leurs corps au tribunal du Christ, pour rendre compte des œuvres bonnes ou mauvaises accomplies dans leurs corps sur cette terre[2]. Les âmes de ceux qui meurent dans le péché mortel, redit le concile de Florence, descendent en enfer aussitôt après la mort et de même celles qui ont quitté ce monde avec le seul péché originel, mais la peine de celles-ci est bien différente[3]. »

Un autre document ecclésiastique, le sym-

[1] S. GREGOR. M., *IV Dialog.*, c. XXVIII, *P. L.*, LXXVII, 365.
[2] DENZINGER, 530.
[3] IDEM, 693.

bole dit de saint Athanase, que l'Église a fait sien et qu'elle oblige ses clercs à réciter[1], enseigne dans un même article de foi l'éternité des peines et des récompenses. « *Qui bona egerunt, ibunt in vitam æternam; qui vero mala, in ignem æternum.* » Le V[e] concile œcuménique, tenu à Constantinople, définit ce dogme et réprouve comme monstrueuse la théorie de la restauration finale inventée par les Origénistes[2]. Innocent III déclare que le châtiment du péché mortel est le supplice d'un enfer éternel[3]; le IV[e] concile de Latran rappelle cette même vérité[4]; et Benoît XII condamne cette proposition des Arméniens : « Après le jugement général il n'y aura plus d'enfer[5]. » L'Église ne s'est pas prononcée sur la nature du feu qui torture les damnés, mais dans sa pensée c'est un feu *réel;* et la Sacrée Pénitencerie regarde comme indignes de l'absolution sacramentelle les opiniâtres qui n'admettraient qu'un feu métaphorique[6].

[1] Denzinger, 39.
[2] Idem, 203, 211.
[3] Id., 410. « Gehennæ *perpetuæ* cruciatus. »
[4] Id., 429. « Cum diabolo pœnam *perpetuam.* »
[5] An. 1341.
[6] S. Pœnitentiaria, die 30 Aprilis 1890: « Hujusmodi

La doctrine catholique se résume donc en ces quelques propositions : Aussitôt après la mort les âmes en état de péché mortel descendent en enfer. Les définitions disent : *Selon la loi commune établie par Dieu*, pour ne pas exclure certains faits extraordinaires rapportés dans la vie des saints. Des pécheurs décédés dans l'impénitence n'auraient pas été jugés tout de suite, le Seigneur aurait suspendu son arrêt en prévision du miracle qui devait ramener ces âmes dans leurs corps.

Les damnés endurent la peine du dam, privation de la vue de Dieu : *Retirez-vous de moi ;* et la peine du sens : *Allez au feu éternel*[1]. Ce feu n'est point une métaphore, il est *réel* (nous ne disons pas : *matériel* comme le nôtre). Le sort des enfants qui n'eurent jamais la grâce régénératrice n'est point à comparer avec le supplice des damnés coupables du péché mortel : ces enfants subissent la peine du dam, mais on peut croire et enseigner qu'ils ne souffrent point du feu ; le séjour des limbes n'est point une fable péla-

pœnitentes diligenter instruendos esse et pertinaces non esse absolvendos. » Cette réponse est privée.

[1] MATTH., XXV, 41

gienne[1]. L'enfer n'aura point de terme; la perte des réprouvés est sans remède, irrévocable, désespérée...

4° *Certitudes sur le purgatoire.*

Les âmes qui ont quitté ce monde en état de grâce, mais avec des dettes envers la justice divine, vont dans un lieu d'expiation, d'où elles sortiront un jour. Cette croyance était populaire à l'époque de Judas Machabée. Le héros fit offrir un sacrifice pour les soldats tués au combat : l'auteur sacré approuve cet acte de foi, et il ajoute que c'est une œuvre excellente de prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés[2].

L'Écriture nous atteste donc dans ce passage : 1° que des âmes peuvent sortir de la vie dans des sentiments de piété et d'amour de Dieu, *cum pietate dormitionem acceperant*, sans être entièrement purifiées; 2° qu'il leur

[1] Cf. Bull. *Auctorem fidei*, propos. 26, synod. Pistor, Denzinger, 1526. Voir *Hors de l'Église point de salut*, p. 250.

[2] *II Machab.*, xii, 42-46.

est possible d'expier dans l'autre vie ; 3° que les suffrages des vivants peuvent les soulager : *Pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur.* Ces trois points contiennent tout le dogme catholique du purgatoire.

Notre-Seigneur, en déclarant que le péché contre le Saint-Esprit ne sera pardonné ni dans ce siècle ni dans le siècle futur, nous fait soupçonner que d'autres péchés sont remis dans l'autre monde[1]. « Ce langage, remarque saint Augustin, ne sera pas entièrement exact s'il n'est point vrai que certaines fautes sont expiées après la mort[2]. » La tradition l'a compris ainsi.

Les liturgies les plus anciennes prescrivent des prières pour les morts. « Chaque année, dit Tertullien, nous faisons des offrandes pour nos défunts[3] ; nous prions pour leurs âmes, nous demandons pour elles le rafraîchissement : *Pro anima ejus orat et refri-*

[1] Matth., xii, 32.

[2] « Neque enim de quibusdam veraciter diceretur quod non eis remittatur neque in hoc sæculo neque in futuro, nisi essent quibus, etsi non in isto, tamen remittetur in futuro. » *De Civit. Dei*, lib. XXI, c. xxiv, *P. L.*, XLI, 738.

[3] Tertulian., *De Corona Militis*, c. iii, *P. L.*, II, 79.

gerium interim adpostulat ei[1]. » Saint Cyprien fait allusion à ces oblations et à ces prières[2], et il explique que, parmi les sauvés, les uns sont couronnés tout de suite, d'autres attendent le pardon, payant jusqu'au dernier quadrant, et expiant dans le long supplice du feu, *diu igne*, les fautes non purifiées[3]. Saint Paulin de Nole recommande son frère défunt aux prières d'Amand, afin que Dieu, touché par ces supplications, accorde le rafraîchissement à cette âme et laisse descendre dans ces ténèbres un rayon de sa clémence, qui, semblable à une rosée, tempérera ces ardeurs : *Refrigeret animam ejus stillicidiis misericordiæ suæ per orationes vestras...; ut roscido pietatis ejus lumine in tenebris ardentibus æstuantes refrigeremur*[4].

Il ressort de leurs témoignages que ces Pères ne plaçaient point le purgatoire après la fin du monde, comme d'autres ont pu le prétendre, mais tout de suite après la mort, puisque c'est déjà que les âmes expient dans

[1] Tertulian., *De Monogamia*, c. x, *P. L.*, II, 942.
[2] S. Cyprian., *Epist.*, 66, *P. L.*, IV, 399.
[3] S. Cyprian., *Ad Antonianum*, *P. L.*, III, 786.
[4] S. Paulinus Nolan., *Epist. ad Amand.*, 36 (al. 20), *P. L.*, LXI, 351-352.

le long supplice du feu, c'est pour maintenant qu'on leur souhaite la rosée céleste et le rafraîchissement. Saint Grégoire le Grand a enseigné très explicitement la doctrine d'un purgatoire où le feu purificateur achève l'œuvre de la justice dans les âmes[1]. Il rend célèbre cette expression de *purgatorius ignis* déjà employée par saint Augustin[2].

Quelles sont les déclarations du magistère solennel? Le second concile de Lyon, 1274, dans la profession de foi qu'il soumet à Michel Paléologue, fait dire : « Ceux qui meurent pénitents et dans la charité de Dieu, mais avant d'avoir fait de dignes fruits de pénitence pour les fautes commises, sont purifiés après la mort par les peines du purgatoire; ces âmes peuvent être soulagées par les suffrages des fidèles vivants, c'est-à-dire le sacrifice de la messe, les prières, les aumônes et les autres devoirs de piété que les fidèles ont coutume d'offrir pour les autres fidèles selon les institutions de l'Église[3]. » Benoît XII,

[1] S. Gregor. Magn., *III Dialog.*, c. xxxix, *P. L.*, LXXVII, 393-396.

[2] « Per ignem, quemdam purgatorium. » *Enchirid.*, 69, *P. L.*, XL, 265.

[3] Denzinger, 464.

dans la constitution *Benedictus Deus*, rappelle le dogme de l'expiation après la mort, *cum post mortem suam fuerint purgatæ*, et dans un autre document il condamne la théorie des Arméniens : « Il n'y a point de purgatoire pour les chrétiens, la confession suffisant toute seule pour remettre la peine entière due aux péchés[1]. » Le concile de Florence reproduit textuellement la définition des Pères de Lyon[2]. Léon X condamne les propositions par lesquelles Luther nie la possibilité de prouver par l'Écriture sainte l'existence du purgatoire ou bien prétend que les âmes n'y sont pas certaines de leur salut ; qu'il n'est point prouvé qu'elles soient hors d'état de mériter et de croître en charité ; qu'elles pèchent sans cesse tant qu'elles cherchent le repos et ont en horreur des peines ; qu'elles seront moins heureuses au ciel si elles sont délivrées par les suffrages des fidèles, au lieu d'avoir satisfait par elles-mêmes[3]. Le concile de Trente insiste à plusieurs reprises sur ce dogme catholique : même après la grâce de la

[1] Denzinger, 535.
[2] Idem, n. 693.
[3] Idem, 777-780.

justification que reçoit le pécheur pénitent, il peut rester une dette temporelle à payer dans ce monde ou dans l'autre, en purgatoire[1]. Il faut croire qu'il y a un purgatoire, que les âmes détenues dans ce lieu peuvent être soulagées par les suffrages des fidèles, particulièrement par le sacrifice de nos autels[2]. Il est de foi que la messe est propitiatoire pour les vivants et pour les défunts[3]. Enfin la profession de foi que depuis le pape Pie IV l'Église impose à ses enfants fait à cette vérité une mention toute spéciale : *Constanter teneo purgatorium esse animasque ibi detentas fidelium suffragiis juvari*[4].

Tout cet enseignement se résume ainsi : Il existe entre le ciel et l'enfer un état intermédiaire, destiné aux âmes pénitentes qui ont quitté ce monde en état de grâce, mais non entièrement purifiées, avec une dette *temporelle* envers la justice divine. Elles sont entièrement sûres de leur salut, ne pèchent plus, jouissent de l'amitié de Dieu. Elles ne

[1] Sess. VI, can. 30.
[2] Sess. XXV.
[3] Sess. XII, cap. II.
[4] Idem, n. 998.

sont plus en état de mériter ni de satisfaire au sens propre du mot, mais les suffrages des fidèles peuvent les soulager et abréger leurs tourments. C'est donc une excellente pratique de prier pour les défunts.

Nous avons voulu condenser en quelques pages toute la doctrine catholique sur les mystères d'outre-tombe[1]; c'est la réfutation la plus prompte et la plus efficace à opposer aux rêveries du spiritisme.

Tel est, au point de vue de l'infinie justice, l'état des âmes séparées : elles ont comparu à la barre de Dieu, leur sort est irrévocablement fixé, elles jouissent d'un triomphe qui n'aura point de terme, ou bien elles subissent avec résignation une peine qui les purifie et qui doit finir, ou elles souffrent dans un désespoir qui sera éternel.

Mais cette considération surnaturelle et morale suppose un état naturel et psychologique, champ très vaste, que nous essaierons d'explorer rapidement avec les principes de la philosophie et de la théologie thomistes.

[1] Voir, pour une étude plus complète, le P. Monsabré, *la Vie future et l'Autre Monde*, carêmes de 1888 et de 1889 et nos *Tract. dogmat.*, dernière partie *De Novissimis*.

CHAPITRE II

LA QUESTION PSYCHOLOGIQUE. — ET D'ABORD LES OPÉRATIONS NATURELLES DE L'AME SÉPARÉE.

Les conceptions diverses sur l'activité psychologique des morts dépendent et dérivent des théories qu'on professait sur la nature de l'âme humaine. Les vieux Latins, très simplistes, n'ayant point d'idées bien précises sur la spiritualité et n'arrivant pas à séparer l'âme et le corps, supposèrent qu'ils continuent à vivre ensemble dans le tombeau, que le défunt y est enfermé tout entier, qu'il y conserve les besoins de la vie présente. On ne manquait pas, quand on passait près de l'endroit où il reposait, de répéter l'antique formule : « Que la terre te soit légère ! » On venait, en famille, les jours de fête, y célébrer des repas, dont

on pensait bien que le mort prenait sa part. Saint Augustin s'élève contre cette coutume, qui n'avait pas encore disparu à son époque, et il parle avec colère de ces gens qui boivent sur le tombeau des morts et s'ensevelissent avec eux[1]. Ces théories supposent donc que les âmes séparées gardent toutes les opérations de l'état d'union, la faculté de sentir, de jouir, de souffrir. Ce fut aussi l'opinion de Tertullien[2].

Par contre, les systèmes de la préexistence des âmes, des transmigrations et des métempsycoses veulent que l'esprit, après la mort, perde jusqu'au souvenir de ses actions passées. Virgile s'est fait le chantre de cette erreur : toutes les âmes, même celles des bons, après une expiation de mille ans, vont boire l'oubli au fleuve Léthé, puis elles retournent en ce monde pour y commencer une nouvelle existence[3].

[1] Gaston Boissier, *La Religion Romaine*, t. I, p. 266-268.

[2] Tertullian., *De Anima*, *P. L.*, II, 656, 657.

[3] Has omnes, ubi mille rotam volvere per annos,
Lethæum ad fluvium deus evocat agmine magno ;
Scilicet immemores supera ut convexa revisant,
Rursus et incipiant in corpora velle reverti.
Æneid., VI, 748-752.

Ce fut la croyance de quelques rêveurs, aux premiers âges de l'Église, que les âmes séparées restent dans une sorte d'engourdissement. Les novateurs ressuscitèrent ces idées au seizième siècle, et Rosmini, au dix-neuvième siècle, les présenta sous une autre forme. « A ne regarder que la condition naturelle, dit-il, l'âme après la mort existe comme si elle n'existait pas, sans conscience d'elle-même et dans un état semblable à celui des ténèbres et d'un sommeil perpétuel. L'âme du croyant toutefois entre en communication avec l'Humanité du Sauveur: Jésus-Christ alors est pour elle la résurrection, elle vivra désormais parce qu'elle ne pourra plus se séparer de Notre-Seigneur. » Ces fantaisies et d'autres semblables ont été condamnées par le Saint-Office, le 14 décembre 1887[1].

Les documents de la révélation qui ont résolu la question morale jettent aussi leur lumière sur la question psychologique. Si l'âme après la mort voit Dieu comme juge, entend la sentence divine, jouit de la vision

[1] Cf. prop. XXIII, apud DENZINGER, n. 1913. Le Saint-Office a laissé de côté ce qui est dit de l'âme du croyant.

et de l'amour béatifiques, ou bien expie dans l'espérance, ou souffre dans l'éternel remords, il est manifeste qu'elle conserve l'usage de l'intelligence et de la volonté.

La philosophie la moins compliquée arrive à la même conclusion. Tout ce qui vit doit agir. Tout être est pour son opération propre qui est sa fin et sa couronne, il n'a été produit que pour elle[1]. Tout ce qui est immortel est doué d'activité. Si notre âme continue à exister, elle conserve des facultés et des opérations.

Les Cartésiens soutiennent que l'âme séparée garde toutes les facultés de l'état d'union, et que leurs opérations s'exercent avec plus d'aisance et de liberté qu'ici-bas. Pour eux, en effet, comme pour tous ceux qui nient l'unité substantielle du composé humain, le corps, bien loin d'être un conjoint nécessaire, un instrument vital, est plutôt un obstacle, « une guenille », dont il faut se débarrasser. Dès lors toutes les puissances et toutes les actions, même celles de la sensibilité, ont pour sujet unique l'âme spirituelle :

[1] Cf. S. Thom., *De Veritate*, q. 19, a. 1.

elles persistent donc avec elle dans la vie d'outre-tombe.

S'il est prouvé, au contraire, que l'âme s'unit substantiellement au corps, que la sensation requiert un sujet matériel comme les objets extérieurs qui agissent sur lui, il devient manifeste que le règne des émotions organiques se termine à la mort. L'âme est la racine de toutes ses puissances, elle les porte en germe dans ses profondeurs, elle ne se conçoit pas entièrement sans elles, et elle ne fait point valoir toutes ses richesses et toute sa vertu quand elle ne joue plus le rôle de la forme végétative et de la forme sensitive. Mais, pour réaliser toutes ces capacités, il faut un instrument et un support; ce sujet immédiat, c'est l'organisme animé, composé vivant de matière et d'âme. La catastrophe finale l'a brisé: donc impossible l'épanouissement des facultés mixtes : plus d'impressions nerveuses, plus de ces douleurs qui proviennent du déchirement ou de la séparation violente des parties; plus de sensation. Cependant, puisqu'elle est la racine de ces facultés, elle les conserve virtuellement et comme retirées au dedans d'elle-même, et, si

un jour elle est réunie à son corps, elle pourra aussitôt, sans création nouvelle et sans miracle particulier, les déployer à l'aise dans l'organisme rétabli.

Elle doit garder en plein exercice les puissances dont elle est la base et le sujet uniques. Même durant l'état d'union elle avait à son sommet des énergies exquises, une intelligence et une volonté qui ne furent jamais mêlées à la matière. Elles vivaient en dehors et au-dessus du terrestre et du sensible, alors que l'âme communiait à notre monde ; cesseraient-elles donc, quand l'âme communie au royaume des esprits? Elles persistent sans aucun doute; mais comment agiront-elles, puisque leur travail, tout en restant en dehors de la matière, requérait en cette vie le concours préalable de l'imagination et des sens? — Ce qui est essentiel à l'opération intellectuelle, c'est d'atteindre un objet spirituel : il y a connaissance lorsque l'esprit immatériel et l'intelligible immatériel se rencontrent, se touchent et s'unissent. Comment cet objet arrivera-t-il jusqu'à l'intelligence? Dans la vie présente, il n'y pénètre qu'après un laborieux voyage et comme par

de longs détours. Il existe bien dans la nature, mais enveloppé de langes sensibles, revêtu de formes concrètes. C'est dans cet état et sous cet aspect qu'il se présente à l'imagination : l'esprit doit exercer sur lui un travail d'abstraction, pour le dégager de ses entraves et le faire resplendir dans son éclat idéal. Ainsi, les sens externes commencent à prendre le moule de l'objet, l'imagination le reproduit dans une représentation plus élevée; enfin l'esprit par sa puissance de généralisation se forme une nouvelle image d'un ordre infiniment supérieur, l'idée, qui est l'objet dans son état intelligible, spirituel. L'intelligence et l'immatériel se sont unis, la connaissance est faite. Une fois gravées dans l'âme incorruptible, les idées, incorruptibles aussi, ne se perdront plus; l'âme les emportera avec elle sans pouvoir jamais s'en séparer. Voilà donc l'esprit humain meublé de concepts qui l'accompagneront dans l'éternité.

Si le mode d'intellection qui suppose l'exercice des sens est naturel, il n'est pas le seul possible. L'immatériel, qui est venu d'en bas, ne pourrait-il pas s'introduire d'en haut,

sans passer par l'imagination? Ne peut-il pas être glissé directement par Dieu dans notre esprit comme il fut imprimé dans l'intelligence angélique? L'essentiel, donc, c'est que l'intelligible s'unisse à notre entendement : l'accessoire, c'est qu'il y monte d'en bas ou qu'il y descende d'en haut[1].

Notre âme comporte ces deux procédés de connaissance, parce qu'elle a deux modes d'être[2]. Elle est, par essence, forme du corps humain, et à ce point de vue son état naturel est de s'unir au corps, d'acquérir sa perfection par cet intermédiaire, d'utiliser pour son travail mental les services des facultés inférieures. Mais elle est aussi par essence une forme spirituelle, immortelle, qui touche au rang des substances séparées : et à ce titre il lui appartient d'exister à la manière des esprits, de comprendre à leur manière, sans avoir besoin de se tourner vers des images sensibles.

Ce dernier procédé, il faut en convenir,

[1] Cf. B. Albert., *De Natura et origine Animæ*, tract. II; S. Thomas, *De Unitate Intellectus contra Averroem*; P. Coconnier, *L'Ame humaine*, p. 349 ss.
[2] Cf. I P., q. 89, a. 1.

n'est pas entièrement naturel. Ce qui est pleinement naturel c'est l'union, car un être qui est essentiellement forme du corps ne jouit de sa pleine vie normale que par le concours des deux éléments. Mais l'état de séparation n'est pas violent non plus. On appelle état violent, forcé, celui dans lequel le sujet est purement passif, qu'il ne supporte point en vertu de sa seule nature, qui lui est imposé par un agent extérieur, de sorte que, si l'action de cet agent vient à cesser, la violence cesse aussitôt. L'âme séparée n'a point ce rôle de passivité, nul besoin d'une influence étrangère pour la maintenir dans cet état, elle y reste d'elle-même. Substance incorruptible, elle possède comme naturellement ce qui est le propre de l'être immatériel, c'est-à-dire vivre sans la matière et en dehors d'elle.

Si ce mode d'exister n'est pas violent, l'opération qui lui correspond ne l'est pas davantage. L'intelligence ne comprend plus à l'aide des images, elle ne raisonne plus; mais elle ne saurait souffrir d'un changement qui est réclamé par sa condition nouvelle. Elle lit la vérité à la façon des anges: et cette activité,

bien loin de lui être pénible, doit avoir ses suavités et ses charmes, parce qu'elle procède d'un état désormais naturel. Sans doute, toutes les aspirations et toutes les tendances de l'âme ne sont point rassasiées, elle ne déploie pas toutes ses activités, mais ce qu'elle a nécessairement, en sa qualité de substance incorruptible, est déjà une satisfaction : les opérations qui sont la raison d'être de sa vie nouvelle sont une perfection, une jouissance, quoique incomplète, et elles doivent se produire avec aisance et suavité.

On ne saurait donc admettre la théorie qu'un théologien distingué, M. F. Dubois, a exposée dans la *Revue du Clergé français*. Il pense que l'état psychologique des âmes séparées est une peine semblable aux épreuves que subissent les mystiques. Saint Jean de la Croix distingue deux nuits, qu'il appelle encore les purgatoires de l'âme : la nuit dusens et la nuit de l'esprit. Ce sont des « nuits » parce que dans cet état nos facultés spirituelles et sensibles, sevrées des satisfactions habituelles qu'elles trouvaient dans les créatures, sont comme les yeux privés de lumière et plongés dans l'obscurité de la

nuit[1]. La nuit des sens, dit le P. Poulain : 1° est une aridité; 2° avec cette particularité que l'âme ne trouve de facilité qu'à un souvenir *unique*, celui de Dieu; 3° elle a aussi un désir *unique*, celui de posséder Dieu davantage; enfin, 4° cette orientation se fait d'elle-même...

L'ennui résulte de cette aridité. Les facultés s'exaspèrent d'être ainsi désœuvrées. Elles voudraient du mouvement, de la variété; or, les voilà sans cesse condamnées à l'immobilité, à une occupation monotone!... La seconde nuit, ou second purgatoire, est la nuit de l'esprit, parce que les facultés intellectuelles sont dans l'obscurité divine, éprouvent de grandes souffrances à cause de leur inaction[2]. M. Dubois estime que les opérations de l'âme séparée ont quelque chose d'analogue; qu'on peut appeler « *feu spirituel*, cette peine très réelle qui résulte pour les âmes du purgatoire *du mode de fonctionnement anormal de leurs facultés* »; que la peine du sens « ne résulte pas de l'action

[1] *Revue du Clergé français*, t. XXXII, p. 277.
[2] Cf. P. Poulain, *Les Grâces d'Oraison*, deuxième partie, ch. xi et ch. xvi.

d'un agent extérieur, le feu, mais d'une *cause psychologique*, l'extinction des organes des sens moralement nécessaires à la vie spirituelle et la substitution aux opérations habituelles de l'esprit d'un *mode nouveau de connaissance*, l'*intuition*[1]. » — « La nuit des sens est encore sans doute plus épaisse pour les âmes du purgatoire; car en elle les facultés sensibles sont non seulement liées, comme dans les états mystiques, mais éteintes par suite de la dissolution du corps. Donc, l'âme ni ne voit, ni n'entend, ni ne goûte, ni ne sent plus. Elle ne peut se servir de sa mémoire, ni étayer ses conceptions fragiles des images familières : le trésor de l'imagination a sombré dans le naufrage du corps. Toute communication avec les créatures lui est interdite, puisque ce n'est qu'à l'aide de signes sensibles que cette communication pourrait s'établir. Elle gît seule, murée dans sa vie intérieure comme dans une prison très douloureuse.

« La vie intellectuelle, par contre-coup, est gênée dans son fonctionnement normal :

[1] *Revue du Clergé français*, t. XXXII, p. 282, note.

l'intelligence humaine est naturellement une faculté *discursive,* c'est-à-dire une faculté non d'intuition, mais de raisonnement. Cela tient à son union avec le corps : elle n'aperçoit pas immédiatement l'essence des corps avec toutes ses propriétés constituantes dans une vue simple et pénétrante comme l'intelligence angélique, mais elle la dégage des phénomènes sensibles par le circuit du raisonnement. Privée des sens qui lui fournissaient l'aliment de ses conceptions, l'intelligence de l'âme séparée ne peut plus raisonner. Ce n'est pas à dire qu'elle soit incapable de toute idée. Nous croyons que, pour l'âme du purgatoire — comme d'ailleurs pour les âmes séparées en général — Dieu supplée à son impuissance naturelle d'acquérir elle-même ses idées en les extrayant des données sensibles par l'infusion d'idées toutes faites qui lui révèlent certains aspects des choses et en particulier la vérité suprême qui est Dieu lui-même. L'intelligence de l'âme séparée devient *intuitive* comme l'intelligence angélique. Mais l'incapacité pour cette âme de se livrer à ses opérations ordinaires, c'est-à-dire de raisonner, cause peut-être une souffrance

particulière, un sentiment de vide analogue à celui qui fait dire au malade brûlé par la fièvre : « J'ai peine à lier deux idées » ; « je « n'ai plus la force de penser. » En outre, il est permis de conjecturer que l'impossibilité de se tourner vers les images sensibles (*conversio ad phantasmata*), pour y trouver des points de repère et des comparaisons, rend pénible à l'intelligence l'usage de ses idées infuses ou acquises pendant sa vie terrestre[1]. »

Si l'âme séparée éprouve une souffrance à raison de son mode nouveau d'être et d'agir, et si cette peine est le feu du purgatoire, il s'ensuit que, naturellement, toutes les âmes séparées sont en purgatoire, que le feu du purgatoire est jusque dans le paradis! En effet, toutes les âmes séparées, même au ciel, sont privées des sens, de l'imagination, de l'exercice du raisonnement, dans l'impossibilité de se tourner vers les phénomènes sensibles. Si c'est là le supplice du feu, toutes souffrent du feu! Les bienheureux ont aussi, avec leurs actes surnaturels, les conditions *psychologiques* des âmes séparées : si cet

[1] *Revue du Clergé français*, t. XXXII, p. 281-282.

état est la peine du sens, il faut dire que jusqu'à la résurrection, la peine du sens subsistera en paradis, conjointement avec la vision et l'amour béatifiques!

Non, les opérations nécessaires d'un état qui n'est point violent ne sauraient être violentes ou douloureuses. On nous dit que l'âme séparée gît dans sa vie intérieure comme dans une prison. Elle n'est point seule. Elle n'a plus de communications avec les créatures *sensibles*, d'accord; mais ce n'est point là une peine, c'est une situation normale; si son état ne comporte plus des rapports avec notre monde, il exige des relations très vivantes avec le monde des intelligences[1]. On n'est point muré, seul, dans sa vie intérieure, quand on jouit de cette société intellectuelle. Un tel commerce est en soi très agréable. Si nous recherchons ici-bas la conversation d'un esprit supérieur, on comprend que ce soit une jouissance pour une âme de s'entretenir avec tant de nobles âmes.

[1] « *Secundum modum essendi* segregatæ sunt à conversatione viventium, et *conjunctæ conversationi spiritualium substantiarum*, quæ sunt a corpore separatæ. » S. Thom., I P., q. 89, a. 8.

Les païens eux-mêmes avaient pressenti ce bonheur. « O beau jour, s'écriait Cicéron, que celui où je partirai pour cette assemblée auguste, pour ce divin conseil des âmes, ou je m'échapperai de cette foule et de cette fange terrestre[1]. »

Dans l'état mystique, l'isolement d'avec les créatures corporelles cause une vraie douleur, une sorte de purgatoire, parce que l'âme unie au corps est faite pour ce commerce extérieur et qu'elle en éprouve le besoin ; l'âme séparée, ayant une orientation nouvelle, vivant dans un autre milieu, ne sent plus cette privation. La ligature des facultés pour les mystiques peut occasionner une certaine gêne, parce que l'âme est passive alors qu'elle devrait produire des actes naturels ; la cessation des fonctions sensitives après cette vie n'est point du même ordre, elle n'est point une suspension des puissances *imposée par un agent extérieur*, elle est la conséquence naturelle d'un état désormais normal. Ici

[1] « O præclarum diem, quum ad illud divinum animorum concilium cœtumque proficiscar, quumque ex hac turba et colluvione discedam ! » CICERO, *De Senectute*, 84.

l'âme, bien loin d'être passive, exerce, au contraire toute l'activité propre aux substances séparées.

Son intelligence s'abreuve de lumière, et sa volonté, d'amour. La volonté, en effet, suit l'entendement, et l'amour fait écho à la connaissance. Les âmes ont donc leurs tendresses, et quelles tendresses! Si les amitiés des saints ici-bas sont un de nos plus beaux sujets d'admiration, qu'il serait délicieux le livre qui nous décrirait les amitiés des âmes après le trépas, de celles qui sont confirmées en grâce et dont Dieu est le premier amour!

Nous n'entrerons pas dans ces considérations, mais nous retiendrons que les âmes séparées ont une vie très intense, des opérations naturelles qui doivent se produire avec spontanéité et suavité.

Ces idées deviendront encore plus manifestes quand nous aurons expliqué les divers modes dont se fait la connaissance dans la vie future et la manière dont les âmes se parlent entre elles.

CHAPITRE III

LES DIVERS MODES NATURELS DE CONNAISSANCE DANS LA VIE FUTURE. — LE LANGAGE DES ESPRITS.

Saint Thomas ramène ces modes à trois : « D'abord, par les idées acquises durant la vie terrestre. Ensuite, par les idées que Dieu infuse à l'âme au moment de sa séparation d'avec le corps. Enfin, par le langage : en voyant les substances séparées, l'âme peut apprendre d'elles la connaissance des choses. Ceci pourtant ne se fait point à son gré, mais plutôt au gré de la substance séparée, qui ouvre son intelligence lorsqu'elle parle et qui la ferme lorsqu'elle se tait[1]. »

[1] *QQ. Dispp.*, *De Verit.*, q. 19, a. 1. — Cf. I P., q. 107.

Examinons chacun de ces cas. D'abord, les idées emportées d'ici-bas persistent dans l'au-delà : incorruptibles tous les deux, l'intelligence et le concept restent unis pour toujours. Sans doute, ces notions ne sont pas utilisées comme en ce monde, par une sorte de retour vers les images, mais c'est un trésor inamissible qui survit au naufrage du corps. La science qui a coûté au savant tant de labeur est restée intacte avec l'esprit qui la portait : les idées une fois gravées dans l'âme y demeurent pour l'éternité.

Ce moyen cependant ne suffit point. Comment feront les enfants dont l'intelligence ne s'est jamais épanouie en ce monde et s'éveille tout à coup dans l'autre? Toutes les âmes, d'ailleurs, subissent au sortir du corps un jugement rigoureux où toute leur existence est rappelée en un clin d'œil. Les idées d'ici-bas, multiples, divisées, abstraites, ne peuvent donner cette instruction complète, détaillée, profonde, et pourtant une, de tout notre passé.

Enfin, l'âme doit faire connaissance avec un monde nouveau qu'elle n'a pu que soupçonner ou entrevoir très vaguement, elle doit

entrer en relation avec une autre société qui sera désormais la sienne. Il lui faut d'autres concepts. Où les puiser?

Durant la vie présente, l'âme peut tabler sur les données acquises, les creuser, les combiner, les diviser, les arranger de diverses manières et, par une sorte d'exploitation, lente ou rapide, curieuse ou féconde, se former des notions nouvelles. Ce procédé mental n'a plus lieu après la mort, car il exige des comparaisons, des spéculations, des raisonnements, et l'âme séparée, qui existe à la façon des esprits, agit aussi et comprend à leur façon, sans discourir ni comparer[1] : par une simple induction et en une seule lecture, elle aperçoit dans ses concepts tout ce qu'elle pourrait acquérir ici-bas par la longue série de ses réflexions et de ses déductions.

D'ailleurs, ce genre de travail lui serait-il possible, il ne lui fournirait pas la connaissance exacte du milieu où elle doit vivre, car les idées engendrées par l'abstraction n'ont qu'une lointaine analogie avec les réalités de l'ordre spirituel.

[1] Cf. I P., q. 58, aa. 3 et 4.

Pourra-t-elle, du moins, tirer des concepts nouveaux de ce monde intelligible qui est devenu son élément? L'école de Scot enseigne que les anges, et par conséquent aussi les âmes séparées, peuvent avoir des idées puisées directement dans les objets. Le B. Albert pense que l'intelligence peut exercer son pouvoir d'abstraction sur les choses aussi bien que sur les images : dans la vie présente elle abstrait des images, après la mort elle abstrait des choses, et amasse de cette manière des trésors d'idées[1]. Saint Thomas et la plupart de ses commentateurs repoussent ces hypothèses[2].

Nous ne croyons pas non plus que les anges ou les âmes séparées puissent extraire leurs idées du monde qui les environne. Toute connaissance exige l'union de l'objet avec la faculté. Comment se fera ce contact? Dans notre condition présente les réalités extérieures peuvent agir sur nos sens, imprimer

[1] *De Natura et Origine Animae*, tract. II, c. 16.

[2] Cf. I P., q. 55, a. 2, q. 57, a. 2, q. 89, a. 7; *Cont. Gent.*, c. 92 et 94; *De Veritate*, q. 8, a. 9, q. 19, aa. 1 et 2. — Dom Laurent Janssens se sépare sur ce point de l'école thomiste. Cf. t. VI, *De Deo Creatore et de Angelis*, pp. 649, ss. Voir notre livre *De Angelis*, p. 56, ss.

en eux leur ressemblance et parvenir de la sorte jusqu'à l'imagination : elles s'introduisent par là dans l'âme, et l'intelligence, qui s'appuie sur la même essence que l'imagination, comme deux rameaux sur le même tronc, peut agir sur l'objet qui lui est ainsi présenté, exercer sur lui son pouvoir d'abstraction et par ce travail répété enfanter des idées. Mais après la mort les objets ne nous sont plus unis de cette manière, puisque l'imagination fait défaut. Comment pénétreront-ils dans l'intelligence? Ils devraient pour l'atteindre passer par la substance, ce qui est impossible. La créature n'opère qu'en exécutant un changement : le génie le plus inventif, l'ange le plus parfait, sont incapables de produire le fond premier sur lequel se dépense leur activité : tout leur rôle consiste à modifier.

Or, cette modification, qui est purement accidentelle, n'atteint que les qualités du dehors : la substance n'est saisie qu'indirectement, à raison de ses accidents extérieurs. Nous pouvons bien porter la main sur la substance matérielle qui a des accidents au dehors, mais nous restons impuissants en

face de la substance spirituelle. Les propriétés, les qualités, en un mot, les accidents de celle-ci sont simples et immatériels comme elle : ils ne se projettent pas à l'extérieur, ils sont au dedans, comme enfermés et abrités dans l'intime de la substance. Pour les toucher il faudrait donc passer par l'essence elle-même et avoir prise sur elle. Or, l'opération de toute créature étant nécessairement accidentelle n'atteint que ce qui lui est mesuré et proportionné, c'est-à-dire les accidents : point d'action directe sur la substance. Donc, après cette vie, les réalités du dehors ne peuvent agir sur l'âme ni s'unir à elle, soit à l'intérieur de l'essence, soit dans l'intelligence, soit dans la volonté. La Trinité seule peut pénétrer dans l'esprit et s'y installer comme dans son sanctuaire : *Sola Trinitas menti illabitur* [1]. La manifestation des objets inconnus avant la mort devra donc se faire au moyen d'idées infusées par Dieu.

Telle est la théorie de saint Thomas, qui s'appuie sur une magnifique doctrine de saint

[1] Cf. S. Thom., I P., q. 56, a. 2, arg. 3; III P., q. 8, a. 8, ad 1, et q. 64, a. 1.

Augustin [1]. Dieu créa en même temps la substance spirituelle et la substance corporelle; il y eut dès l'origine une double émanation des choses : l'une réelle dans le monde extérieur, l'autre idéale dans l'esprit angélique, c'est-à-dire, tandis que le Seigneur réalisait au dehors la nature sensible, il en imprimait l'image dans les anges, par des idées puissantes qui leur permettent de lire l'ensemble de l'univers.

Qui ne voit un intéressant rapprochement entre la création des anges et la séparation de l'âme d'avec le corps? C'est à ce moment que l'âme commence une sorte d'existence angélique : c'est alors aussi qu'elle doit participer au mode de la connaissance des substances séparées, recevoir des idées infuses, comme celles des célestes esprits [2].

Ces concepts descendus d'en haut ne con-

[1] *De Genesi ad litteram*, lib. II, c. VIII, *P.L.*, XXXIV, 269, 270.

[2] « *Quando* habebit esse a corpore absolutum, *tunc* recipiet influentiam intellectualis cognitionis hoc modo quo angeli recipiunt, sine aliquo ordine ad corpus, ut scilicet species rerum ab ipso Deo recipiat... Anima post mortem intelligit per species *in ipsa sua separatione a corpore sibi divinitus infusas.* » S. THOMAS, q. 19, *De Verit.*, a. 1.

viennent pas aux âmes aussi bien qu'aux anges, comme l'armure d'un géant est trop pesante pour un simple soldat. Dieu cependant peut les adapter à la mesure de l'intelligence humaine par un procédé qui n'a rien de miraculeux. Dans la vie présente, l'infusion des idées est gratuite et extraordinaire, parce qu'il est de notre condition native que nous cueillions la science dans le champ de l'univers sensible; mais après la mort, puisqu'il est naturel à l'âme d'exister à la manière des substances spirituelles, il lui est comme naturel aussi de comprendre à leur manière, c'est-à-dire par des idées infuses; et la Providence, qui est toujours libérale, se doit à elle-même de pourvoir aux divers êtres selon leur état et leurs besoins actuels.

L'ange par ses seules idées ne lit point les pensées intimes des autres anges; il faut qu'elles lui soient manifestées par la parole. Les substances séparées, qui forment une véritable société, doivent avoir entre elles de vivantes et incessantes communications; et c'est cet échange intellectuel de concepts et de désirs, de pensées et de volontés, qui s'appelle le langage des esprits.

Comment s'établissent ces rapports? Ce n'est point à l'aide de certains signes, procédé trop précaire, qui convient seulement à notre condition présente : lorsqu'il y a intuition, comme chez les pures intelligences, il n'y a point d'effet connu avant la cause ni de signe manifesté avant l'objet signifié. Ce langage ne consiste pas non plus dans une action physique par laquelle un esprit imprimerait son concept dans un autre esprit : il faudrait pour cela avoir prise sur la substance elle-même, ce que nous avons déclaré impossible. La théologie thomiste résout assez heureusement la difficulté [1].

Parler requiert ici trois conditions : il faut d'abord que l'obstacle qui voile la pensée soit écarté; ensuite que le sujet auquel on s'adresse puisse saisir la communication; enfin que le secret soit gardé, puisqu'il s'agit de faits occultes et intimes. Ce qui cèle le concept mental ce n'est plus la muraille du corps, tombée par le trépas, c'est la volonté seule, maîtresse absolue de son intérieur et à laquelle rien ni personne ne peut arracher

[1] Cf. I P., q. 107, a. 1, et *QQ. Dispp.*, *De Verit.*, q. 9, aa. 4, 5, 7.

son secret. Cet empêchement disparaît par le fait qu'un esprit se met en rapport avec un autre : en se tournant vers lui, il oriente sa pensée vers la sienne, il la lui ouvre tout entière, et il semble que désormais les concepts de l'un et de l'autre vont se parler tout seuls, comme les yeux aux yeux.

L'autre substance pourra comprendre. Les idées infusées par Dieu représentent à un moment donné tout ce qui a trait à l'âme à cet instant précis. La Providence, qui ne fait point les choses à demi, accorde libéralement ce que réclament les nécessités ou les convenances; elle se doit à elle-même d'éclairer l'esprit et de lui imprimer la motion efficace pour qu'il saisisse ce qui l'intéresse actuellement. Or, qu'une âme se tourne vers lui et désire l'entretenir, cela le touche au premier chef : il reçoit donc de Dieu le concours voulu, il est illuminé, il a compris : c'est fait, deux intelligences se sont parlé.

Le secret est gardé, car la volonté, qui ouvre son intérieur à une âme, peut le tenir fermé pour les autres.

Ainsi s'accomplissent ces mystérieux échanges, ces rapides paroles par lesquelles une

âme raconte à d'autres ses pensées, ses volontés, ses désirs, ses amours.

Voilà, en dehors de la vision béatifique et des révélations gratuites, les trois modes de connaissance dans la vie d'outre-tombe : les idées acquises, les idées infuses, les communications du langage intellectuel. Il reste un autre moyen naturel de comprendre : par l'essence même de l'âme. Et ceci nous amène à cette autre question : Que connaissent donc les âmes séparées?

CHAPITRE IV

CE QUE SAVENT LES AMES SÉPARÉES

D'abord, l'âme se voit elle-même par elle-même. Il lui suffit pour se voir qu'elle soit présente à elle-même et qu'elle soit visible à son propre regard. Durant l'état d'union, elle est bien présente, mais non point comme objet de sa connaissance, elle n'est point visible, parce que, liée au corps, elle subit des conditions qui la voilent à ses yeux. Au lieu de l'intuition libre et complète, elle doit pour se comprendre recourir à une longue et rigoureuse analyse[1]; elle réfléchit sur ses

[1] « L'essence des esprits et celle des corps nous sont inconnues, avoue Th Reid. Nous connaissons certaines propriétés des uns et certaines opérations des autres, et c'est par là seulement que nous pou-

actes, et c'est après ce minutieux examen qu'elle infère sa propre nature[1]. Mais à la mort toutes les enveloppes se déchirent, tous les obstacles tombent ; l'âme se montre toute nue et toute brillante devant sa propre intelligence, elle s'aperçoit tout entière avec les splendeurs de son essence et les richesses de ses facultés. Notre âme étant de sa nature lumière et beauté, cette révélation totale, cette facile contemplation est déjà pour elle une source de pures délices. Comme elle est le miroir des autres âmes, elle n'a qu'à se regarder pour savoir ce qu'est ce monde harmonieux que forme l'humanité de l'au-delà. Son essence pourtant ne suffit point pour lui révéler les natures individuelles, l'existence singulière de chaque âme, car c'est précisément dans ces particularités qu'elle se distingue des autres.

Par le fait qu'elle est à la base du monde intellectuel, elle se rend compte de ce qui

vons les définir, ou plutôt les décrire. » *Essai sur les facultés intellectuelles*, Essai I, ch. 1.

[1] Cf. I P., q. 87. — Saint Thomas insiste fréquemment sur cette nécessité d'étudier les actes de l'âme. Il a pratiqué aussi cette méthode d'*introspection* que la psychologie moderne devait rendre si célèbre.

est au sommet, elle puise en elle-même la notion des puissances angéliques, elle entrevoit le royaume des esprits ; notion cependant inachevée, car son essence ne réfléchit qu'imparfaitement ces substances dont la taille et la splendeur la dépassent à un tel degré.

Enfin, si elle s'aperçoit telle qu'elle est, elle voit qu'elle porte la marque de son Auteur, qu'elle a reçu son empreinte, qu'elle est son image : elle lit au dedans d'elle-même le nom de Dieu. Ce n'est point la vision, ce n'est point le concept intuitif, mais cette lecture est supérieure à toutes les connaissances fragmentaires que nous avons de Dieu ici-bas, le miroir de l'âme étant bien plus fidèle que celui de la nature, même quand celle-ci réunit tous les charmes du gracieux et toutes les beautés du sublime[1].

Le second mode se fait, avons-nous dit, par les idées que l'âme a emportées de ce monde. Elle relira après la mort tout ce qu'elle a écrit pendant la vie, car rien ne s'efface de ce qui est imprimé une fois dans l'esprit. Si les

[1] Cf. I P., q. 56, a. 3 : « Utrum angeli per sua naturalia Deum cognoscere possin

facultés sensitives ont sombré avec le corps, la mémoire intellectuelle est restée debout : l'âme peut revivre tout son passé, se redire les doux noms de ceux qu'elle a aimés et qu'elle aime toujours, se remettre devant les yeux les actions vertueuses qui sont maintenant la cause de ses joies ; ou bien elle est obligée de revoir malgré elle la longue trame des fautes et des crimes qui font maintenant sa honte et son remords.

Sans avoir besoin de passer par les détours de l'induction et de la déduction, elle embrasse par un simple regard dans ses idées acquises tout ce que le travail de la réflexion et de la spéculation pourrait en tirer. L'intelligence après la mort marche encore plus vite que le génie ici-bas. Quelque puissant qu'on le suppose, le génie doit suivre les circuits des trois actes de l'entendement : appréhension, jugement, raisonnement; et, s'il lui est possible de hâter la marche et d'abréger la route, il n'arrive point à supprimer toutes les étapes.

Pour l'âme séparée il n'y a point d'étape : elle est arrivée aussitôt que partie. Elle possède bien une science véritable, car elle per-

çoit les effets dans leurs causes, les conséquences dans les prémisses, mais elle n'a point les conditions imparfaites de notre connaissance discursive : nous arrivons au terme par bonds successifs ; c'est par un seul acte que l'intelligence séparée saisit les principes et la conclusion. Ainsi, nos défunts par l'activité naturelle de leur esprit, qui est devenu semblable à celui des anges, et en lisant jusqu'au fond de leurs idées, entrevoient les multiples applications qui y sont contenues en germe, c'est-à-dire ces découvertes, ces inventions de l'ordre physique, moral ou philosophique, qui sont la gloire du génie ici-bas [1].

L'âme dans l'au-delà utilise mieux que dans la vie présente ses idées acquises. Ici, le corps, qui fournit un concours instrumental avec l'apport des images sensibles, gêne souvent le travail prolongé de l'abstraction [2] ;

[1] « Si haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut angeli, *statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent, intuendo quidquid ex eis syllogizari potest.* » I P., q. 58, a. 3.

[2] « Le travail intellectuel accélère le cœur, augmente la pression sanguine dans les artères périphériques, donne lieu à des phénomènes de vaso-

après la mort, l'esprit émancipé peut approfondir ses concepts sans entrave et sans fatigue. Ici, les procédés de la spéculation sont compliqués, difficiles à suivre, et plus d'une fois le sophisme se glisse imperceptiblement dans les déductions réputées infaillibles ; dans l'autre vie, on voit les conclusions, même lointaines, avec cette certitude et cette aisance qui nous font admettre les principes et les maximes. On possède d'emblée et à la manière des axiomes toutes les conquêtes du raisonnement[1].

Le troisième mode de connaissance est celui des idées infuses. Elles dérivent de la lumière infinie et sont un raccourci de la science divine. Elles représentent d'abord Dieu, principe et fin. Ce n'est point, sans doute, l'image adéquate, car rien de créé ne saurait traduire Dieu, mais c'est une notion précise, distincte, qui fait comprendre comment il est créateur, quels sont ses droits à

constriction périphérique qui modifient la forme du pouls et augmentent le volume du cerveau. Tous ces phénomènes sont d'autant plus marqués que le travail est plus intense. » E. Gley, *Etudes de psychologie physiologique et pathologique*, p. 94.

[1] Cf. I P., q. 58, aa. 3, 4, 5.

l'égard de l'humanité, ce qu'il a fait pour l'âme, comment il est son centre, son terme, sa béatitude. Plus de ces ignorances absolues de Dieu après la mort. Sans parler des certitudes que procurent au ciel la vue immédiate, en purgatoire la foi, tous les défunts ont de Dieu une connaissance supérieure à notre théologie naturelle; car le jugement particulier qu'ils ont subi implique une manifestation claire des attributs de Celui qui est leur juge et leur rédempteur, de sa justice, de sa miséricorde, ainsi que de ses voies touchant le salut du genre humain.

L'âme connaît ensuite le monde spirituel qui est son nouveau royaume, les âmes et les anges. Son essence ne lui en présentait qu'une notion spécifique ou générique, ses idées acquises ne lui fournissaient que des analogies; ses idées infuses lui donneront l'intuition des créatures immatérielles. Elles n'épuisent pas, elles n'égalent pas l'intelligibilité de l'ange, qui est dans une sphère plus haute, mais elles le montrent exactement tel qu'il est avec sa substance et ses facultés.

Puisqu'elles sont une imitation de la science divine et que l'âme séparée a une sorte d'être

angélique, elles doivent représenter, comme celles de l'ange, l'ensemble de la création soit corporelle soit spirituelle, l'ordre physique et l'ordre moral de l'univers. Que l'âme n'y lise point toutes les particularités et tous les détails que les anges ont si vite saisis, que sa connaissance manque de précision pour certains points, cela ne doit point nous étonner, puisque ces concepts sont trop grands pour sa taille, mais ils lui en apprennent plus que tous nos livres humains. Oui, les morts en savent plus que nous : leurs idées intuitives leur donnant la mesure exacte des réalités, ils ont l'intelligence satisfaite ; les énigmes du monde physique, les questions philosophiques de la vérité, les problèmes du bien et du mal sont pour eux définitivement résolus.

Ce ne sont point des assertions gratuites. Tout cela est réclamé par l'état nouveau qui est fait aux âmes : s'il est vrai qu'elles sont désormais dans la condition des substances séparées, elles doivent connaître au moins d'une manière générale ce que les anges savent d'une science détaillée.

Les faits singuliers de l'ordre matériel

n'ont pu être rappelés complètement par les idées acquises : il aurait fallu pour cela le concours de l'imagination, qui fait désormais défaut. Ils sont reproduits par les idées infuses[1].

Celles-ci, empruntant leur perfection à la science divine, qui s'applique et à l'ensemble et aux détails, décrivent toutes les faces de la réalité : une seule suffit à l'ange, au dire de saint Thomas[2], pour embrasser tous les individus de la même espèce avec toutes leurs différences et tous leurs points de vue particuliers, car ce ne sont là que des applications contenues et portées dans l'espèce. Les âmes, moins exercées que les anges à regarder dans ce livre qui n'est point fait directement pour elles, n'y voient pas tout ; mais on peut établir comme règle qu'elles connaissent tous les faits singuliers qui se réfèrent spécialement à elles dans leur monde ou dans le nôtre.

Il semble que cela soit dû à la perfection naturelle de l'intelligence séparée. Quoi qu'il

[1] Cf. S. Thomas, *QQ. Dispp., De Verit.*, q. 19, a. 2, q. *De Anima*, a, 20, ad 1 et 2.
[2] *Quodlib.*, II, a. 3.

en soit des damnés, ce principe, qui est admis pour les bienheureux[1], ne doit pas être entièrement contesté pour les défunts du purgatoire : leur condition intellectuelle, d'une part, et leur titre d'amis de Dieu, d'autre part, leur donnent droit à connaître ce qui les intéresse sur la terre. L'âme sait donc où est son corps, car qu'est-ce qui la touche de plus près que ce compagnon de sa première existence qui vécut de sa vie et qu'elle doit reprendre un jour? Elle sait les prières qu'on fait pour elle, et parce qu'elle en éprouve du soulagment et parce que la reconnaissance est pour elle un devoir plus sacré encore que pour nous. Elle ne doit pas ignorer totalement ce qui intéresse ses parents et ses amis : les affections légitimes et saintes, que le trépas, bien loin de les briser, a consacrées et rendues plus pures, demandent que l'âme ne soit pas tout à fait sans nouvelles de ceux qui ont tant pleuré son départ et qu'elle

[1] « Magis tamen videtur dicendum, secundum sententiam Gregorii, quod animæ Sanctorum Deum videntes omnia præsentia quæ hic aguntur cognoscant. Sunt enim angelis æquales, de quibus etiam Augustinus asserit quod ea quæ apud vivos agun tur non ignorant. » I P., q 89, a. 8.

chérit elle-même plus tendrement encore que pendant la vie. Et puis, la communion des saints réclame des rapports vivants, comme un flux et un reflux, entre les trois Églises: les militants de la terre, les débiteurs du purgatoire, les triomphateurs du ciel, ne sont pas entièrement séparés et isolés les uns des autres.

Nous croyons donc à une présence de nos défunts avec nous par la pensée. Notre état de voie, notre manière de comprendre par les sens ne comportent pas une intuition du monde futur, et c'est pourquoi nous ne voyons pas nos chers disparus, pas plus que nous n'apercevons notre ange gardien; mais le mode d'intellection propre aux substances séparées, les conditions spéciales de leur état, permettent et demandent ces communications.

On aime à redire qu'il n'est point de distance pour le cœur : la pensée et l'amour de nos défunts sont affranchis plus complètement encore de ces conditions de l'espace. Notre connaissance à nous, empruntée au monde extérieur, dépend de la présence des objets, nous ignorons ce qui est loin de nous;

mais les idées pour les âmes et pour les anges, parce qu'elles dérivent de la lumière divine, représentent avec la même facilité ce qui est près et ce qui est lointain[1].

L'âme sait donc ce qui l'intéresse dans notre humanité. Quant au reste, elle n'a pas à s'en occuper; soustraite à la conversation des mortels, nos nouvelles à sensation ne l'émeuvent plus, elle n'aspire qu'au suave commerce des esprits.

Enfin les idées infuses décrivent à chaque âme tout ce qu'elle doit connaître dans son nouvel état. Elles lui rappellent en un seul tableau tous les faits de sa vie, actes, paroles, désirs et pensées, car le jugement divin a porté sur tout cela: elles lui montrent son nouveau séjour, la société spirituelle qui est devenue la sienne; en un mot, tout ce qu'elle a à savoir et qui n'était reproduit ni dans son essence, ni dans ses idées acquises.

Le dernier mode, c'est le langage intellectuel. L'âme apprendra de cette manière tout ce que les anges ou les autres âmes voudront lui annoncer. Les défunts qui arrivent de

[1] Cf. 1 P., q. 89, a. 7 : « Distantia localis nullo modo impedit animæ separatæ cognitionem. »

cette terre portent à ceux qui sont partis depuis longtemps les nouvelles de notre monde : *Possunt etiam facta viventium... cognoscere... per animas eorum qui hinc ad eos accedunt*[1]. Les amis peuvent se raconter leurs joies, leurs peines, leurs espérances. Le champ de ces communications est immense, comme celui de l'affection et de l'amitié.

Enfin, sans parler de la vision béatifique, il peut y avoir des révélations, des apparitions des anges ou de la Sainte Vierge ; mais cette étude nous engagerait dans un autre sujet.

Ce que nous avons dit suffit à montrer que la psychologie de l'âme séparée est pleine d'intérêt et que l'existence d'outre-tombe est la vie intellectuelle dans toute son intensité.

[1] I P., q. 89, a. 8, ad 1.

CHAPITRE V

LE MOUVEMENT DES AMES SÉPARÉES. LES APPARITIONS

Avec cette vie de pensée et d'affection, les morts jouissent-ils de cette autre activité qui est le mouvement? Il paraîtra évident que l'âme et l'ange puissent changer de lieu si l'on réfléchit qu'ils pourraient à la rigueur n'être nulle part. La substance spirituelle, indépendante de toute matière, n'a point besoin pour exister d'un lieu, qui est nécessairement corporel. Si Dieu avait jugé bon de créer les anges avant le monde, ils auraient vécu en dehors de tout espace ; si à la fin des temps il anéantissait l'univers visible en ne conservant que les âmes, celles-ci continueraient à exister sans être dans aucun lieu,

Ces hypothèses sont, sans doute, chimériques[1], mais elles nous font comprendre d'une façon tangible comment les esprits sont affranchis et de la matière et de l'espace. S'ils sont dans un lieu, ce n'est donc point par leur substance, mais par leur opération Toucher un lieu pour les esprits, c'est y agir, car le contact ici ne peut se faire à la manière des êtres étendus, qui ont une quantité et des dimensions. Pour l'ange et pour l'âme être dans un lieu naturel c'est y opérer librement, être dans un lieu violent c'est y souffrir contre leur volonté[2].

Cette doctrine, évidemment, ne peut être comprise que par ceux qui professent la spiritualité absolue de notre principe vital. Les anciens croyaient que les âmes après la mort

[1] Nous savons, en effet, que les anges furent créés en même temps que la nature corporelle : « *Simul ab initio temporis* utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundam ; *ac deinde* humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. » Conc. Later., IV, cap. *Firmiter*, Denzinger, 428. Il est également certain que rien ne sera jamais anéanti : « Simpliciter dicendum est quod nihil omnino in nihilum redigetur. » S. Thomas, I P., q. 104, a. 4.

[2] Cf. I P., q. 8, a. 2, q. 52, aa. 1 et 2.

sont contenues dans une enveloppe très ténue, très légère : elles sont comme des fantômes, des ombres, *manes*, non point des esprits purs. Nos modernes spirites renouvellent ces erreurs avec leur théorie du *périsprit*. Le périsprit est comme la gaine diaphane comme la robe brillante et presque immatérielle dans laquelle s'abrite l'âme après le trépas, par laquelle elle se manifeste et se meut. C'est, sous une autre forme, la vieille conception des platoniciens. Ils pensaient que l'âme a un corps incorruptible par lequel elle s'unit à notre corps corruptible et dont elle ne se sépare jamais, même dans l'au-delà. D'autres imaginèrent qu'elle a pour vêtement une sorte d'esprit corporel ou même la lumière, la quintessence[1]. D'après ces rêveurs, l'âme, nécessairement attachée à une enveloppe, ne saurait être entièrement affranchie du lieu.

[1] « Quidam Platonici dixerunt quod anima intellectiva habet corpus incorruptibile sibi naturaliter unitum, a quo nunquam separatur, et eo mediante unitur corpori hominis corruptibili. Quidam vero dixerunt quod unitur corpori mediante spiritu corporeo. Alii vero dixerunt quod unitur corpori mediante luce, quam dicunt esse corpus et de natura quintæ essentiæ. » S. Thomas, I P., q. 76, a. 7.

Inutile de réfuter ici ces absurdités. Il est certain, d'une part, que l'âme est absolument spirituelle et même que la raison toute seule peut démontrer cette spiritualité[1]; l'Église affirme, d'autre part, que l'âme est la forme du corps humain par elle-même et sans aucun intermédiaire: *Per se atque immediate corporis forma*[2]. Mais, si elle est pur esprit, si elle s'unit au corps sans aucun intermédiaire, il est manifeste qu'elle n'est pas contenue dans une gaine et que, sortie de ce monde, elle est affranchie de toute entrave terrestre, qu'elle peut être indépendante du lieu.

En fait cependant et par la volonté positive de Dieu, les âmes sont dans un lieu spécial. C'est une doctrine très autorisée dans

[1] La S. C. de l'Index, dans un décret approuvé par Pie IX, le 15 juin 1855, obligea M. Bonnetty à souscrire cette proposition : *Ratiocinatio... animæ spiritualitatem* cum certitudine probare potest. Denzinger, 1650. — La S. C. des Évêques et Réguliers fit promettre à M. Bautain « de ne jamais enseigner qu'avec la raison toute seule on ne puisse démontrer la spiritualité et l'immortalité de l'âme ». Cf. De Régny, *L'Abbé Bautain*, pp. 333-338.

[2] Cf. Epist. Pii IX *ad Archiep. Colon.*, 15 juin 1855, Denzinger, 1655.

l'Église catholique que le souverain Juge leur assigne aussitôt après la mort une demeure glorieuse, douloureuse ou ignoble, selon qu'elles l'ont méritée : le paradis, le purgatoire, l'enfer, ne sont pas seulement trois états, mais encore trois lieux [1].

Une fois fixée dans son séjour, l'âme ne doit pas en sortir régulièrement. Elle est exclue de la conversation des vivants, elle n'a plus de relation sensible avec notre univers. Elle n'est point, par ailleurs, comme l'ange, messagère par nature. Les anges viennent fréquemment sur la terre, parce que leur office est d'être intermédiaires entre les deux mondes, et qu'ils ont à exercer une mission surnaturelle à l'égard des élus qui luttent ici-bas [2]. L'âme est essentiellement forme du corps humain : c'est par lui qu'elle exerce sa vie de relation : séparée de lui, elle n'a plus de rôle à jouer avec la nature visible.

Toutefois, elle n'est pas condamnée à l'inertie : très active et très parfaite, elle

[1] Cf. S. Thomas, *Supplem.*, q. 69.

[2] « Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capient salutis? » *Heb.*, I, 14.

pourra, si Dieu le permet, se mouvoir par ses propres facultés. L'intelligence et la volonté suffisent aux substances purement spirituelles pour tout ce qui leur est nécessaire ou utile : leur commandement efficace les transporte d'un lieu à un autre[1]. Les esprits, indépendants par nature des conditions de l'espace, peuvent s'affranchir des distances, brûler les étapes, arriver aux points extrêmes sans passer par les milieux[2]. Les âmes peuvent donc, selon les dispositions de la Providence, soit dans leur intérêt et pour obtenir des prières, soit pour notre instruction, sortir de leur séjour et se montrer aux regards des mortels : *Secundum dispositionem divinæ providentiæ aliquando animæ separatæ, a suis receptaculis egressæ, conspectibus hominum præsentantur*[3]. Nier catégoriquement toutes les apparitions, c'est vouloir ne rien comprendre à la vie des saints, qui fournit

[1] Cf. S. Thomas, q. 16, *De Malo*, a. 1, ad 14, et Opusc. 11, a. 3.

[2] « Substantia angeli non est subdita loco ut contenta, sed est superior eo ut continens; unde in potestate ejus est applicare se loco, prout vult, vel per medium vel sine medio. » I P., q. 53, a. 2.

[3] S. Thomas, *Supplem.*, q. 69, a. 3.

cependant les plus belles pages à l'histoire de l'humanité. « Les bienheureux se présentent souvent avec l'extérieur qu'on leur a connu sur la terre, ou encore tels qu'on a coutume de les peindre et de les représenter. Ils apparaissent aussi revêtus des insignes de leur dignité ou de leur profession, avec les habits et les ornements de l'évêque, du prêtre, du lévite, du religieux... Toujours leur physionomie respire quelque chose de pur, de céleste, et laisse une suave émanation de vertu et de sainteté. En général, ils se montrent au sein de la lumière, qui leur sert de vêtement[1]. » — Les âmes du purgatoire se présentent toujours dans une attitude qui excite la compassion, tantôt sous les traits qu'elles avaient de leur vivant ou à leur mort, avec un visage triste, des regards suppliants, en habits de deuil avec l'expression d'une douleur extrême ; tantôt comme une clarté, une nuée, une ombre, une figure fantastique quelconque, accompagnée d'un signe ou d'une parole qui les fait reconnaître. D'autres fois, elles accusent leur présence par des gémis-

[1] Ribet, *La Mystique divine*, ch. ix.

sements, des sanglots, des soupirs... ou par des coups, des frappements à la porte, des bruits de chaînes, des bruits de voix[1]. » — « Pour les damnés, ils revêtent toujours une forme qui permet de les reconnaître. Ils ont cependant de commun avec les anges maudits la violence, la rage et le désespoir, les rugissements, les grognements, les grincements, les clameurs, les bruits tumultueux, les voix inarticulées, les blasphèmes, les imprécations, les injures ; et aussi, parce que c'est leur commun châtiment sensible, le feu et la flamme, la laideur repoussante et l'odeur fétide. Comme signes particuliers des damnés, on peut ajouter les actes des passions et des vices qui ont été la cause de leur damnation, comme de dérober de l'argent ou d'autres objets, boire, manger avec excès, afficher la licence et l'impudicité, menacer avec colère[2]. »

Comment se produisent ces apparitions ? L'ordre naturel veut que ce soit par le ministère des anges. Nous avons rappelé que l'ange est par office messager entre les deux mondes; il peut à son gré mouvoir les corps, parce

[1] Ribet, *ibid.*, ch. x.
[2] Idem, *ibid.*, ch. xii.

qu'il n'est lié essentiellement à aucun d'eux. L'âme, au contraire, forme substantielle du composé humain, ne meut les autres corps que par l'intermédiaire du sien : séparée de lui, elle n'a plus d'action à exercer sur la création matérielle[1].

Mais ce que la nature n'a point accordé, Dieu peut l'octroyer gratuitement. La grâce avait donné aux saints ici-bas d'opérer des miracles, pourquoi la gloire ne leur donnerait-elle pas d'apparaître à leur gré? La béatitude complète requiert, en effet, que l'âme ait à son service une vertu divine qui lui permette de mouvoir les corps à la façon des anges, dont elle est devenue l'égale, et de faire surnaturellement ce qu'ils font par nature. Saint Thomas revendique pour les élus la faculté glorieuse de se manifester à nous quand ils le désirent : *per quam possint apparere viventibus, cum voluerint*[2].

Pour les damnés, il est clair qu'ils ne peu-

[1] Cf. S. Thomas, I P., q. 117, a. 4.

[2] « Non est inconveniens ut ex virtute gloriæ aliqua potentia animabus sanctorum detur, per quam possint apparere viventibus, cum voluerint; quod alii non possunt nisi interdum permissi. » *Supplem.*, q. 69, a. 4.

vent apparaître que par une dispense toute spéciale de Dieu. Quant aux âmes du purgatoire, elles n'ont pas droit à cette puissance, dérivée de la gloire, de mouvoir les corps et de se montrer aux vivants : mais, puisqu'elles sont les amies du Seigneur, qu'elles font toujours sa volonté, il y a certaines convenances à ce que Dieu exécute quelquefois leur volonté aussi et leur communique transitoirement ce qui est l'apanage habituel des bienheureux. Dans ces apparitions extraordinaires, les âmes du paradis ont, en vertu de la gloire et par les conditions mêmes de la béatitude, *ex virtute gloriæ*, les âmes souffrantes amies de Dieu ont, par faveur gratuite et passagère, le pouvoir qui est naturel aux anges. Elles peuvent donc, comme ceux-ci, agir sur la matière. Elles ne viennent point ranimer leur propre corps, ce qui serait une résurrection anticipée, elles prennent des corps formés pour la circonstance avec les éléments ambiants qui se prêtent le mieux à ces sortes de représentations.

Tels sont les deux modes d'apparitions ; le mode normal, par le ministère des anges,

messagers officiels entre l'invisible et nous ; le monde surnaturel lorsque l'âme vient elle-même en vertu d'un pouvoir qui découle de la gloire ou qui est communiqué par Dieu.

Dans quel cas y a-t-il apparition personnelle ou intervention angélique, nous n'avons aucune règle qui nous permette de le discerner avec une certitude absolue. Les théologiens admettent communément que l'âme de Samuel apparut elle-même à Saül, parce que l'auteur de l'*Ecclésiastique* déclare que Samuel fut prophète après sa mort[1]. C'est bien aussi Moïse en personne qui se présenta à Notre-Seigneur au jour de la Transfiguration[2] ; car le Sauveur n'avait pas à s'entretenir avec un ange, mais avec le législateur lui-même de l'Ancien Testament. « L'âme de Moïse vint elle-même, dit saint Thomas, non point avec son propre corps, mais avec un corps formé pour la circonstance, comme ceux par lesquels les anges ont coutume de se révéler. Elie, au contraire, vint avec son propre corps, descendu non point du ciel,

[1] Cf. *I Reg.*. XXVIII ; *Eccli.*, XLVI, 23.
[2] MATTH., XVII ; MARC., IX ; LUC., IX.

mais du lieu mystérieux où le char de feu l'avait emporté[1]. »

Quoi qu'il en soit des autres apparitions, il est certain que les âmes séparées ne se montrent point au gré d'un évocateur, comme le prétendent nos spirites. Les élus ont bien le pouvoir de se manifester, mais il est clair qu'ils ne sont pas soumis aux ordres d'un médium et qu'ils ne se serviront pas de leur vertu glorieuse pour venir satisfaire une curiosité malsaine et battre en brèche les dogmes du christianisme. Les âmes du purgatoire n'ont pas cette puissance, et d'ailleurs, justes et saintes comme elles sont, elles ne se prêteraient jamais à ces pratiques criminelles. Les damnés, sans doute, s'y prêteraient volontiers, mais ils sont captifs, et Dieu ne leur communiquera point des forces nouvelles dont ils abuseraient pour la perte des vivants.

Ces apparitions, quand elles ne sont pas l'effet de la supercherie, sont l'œuvre des démons. Les mauvais anges ont un pouvoir naturel sur la nature sensible; ils peuvent mouvoir les corps, produire des sons, prendre

[1] III P., q. 45, a. 3, ad 2.

des formes et des apparences fantastiques pour séduire l'aveugle humanité. C'étaient eux qui se manifestaient dans les oracles du paganisme, qui faisaient parler les tables à l'époque de Tertullien[1] : ce sont eux qui trompent encore les pauvres mortels toujours avides de mystérieux.

Ce spiritisme tombe donc sous les terribles anathèmes portés par Dieu contre tous ceux qui consultent les démons[2]; et nous comprenons ces graves recommandations du concile de Baltimore : « Nous exhortons dans le Christ tous les fidèles à ne favoriser d'aucune manière le spiritisme, pas même indirectement. Qu'ils se gardent d'assister, même par curiosité, à aucune de ses séances. Ceux qui entrent dans la maison du diable doivent craindre qu'ils ne soient pris à ses pièges et ne deviennent les esclaves de sa tyrannie[3]. »

[1] « Porro si et magi phantasmata edunt, et jam defunctorum infamant animas; si pueros in eloquium oraculo elidunt, si multa miracula *circulatoritis præstigiis* ludunt, si et somnia immittunt habentes semel invitatorum angelorum et dæmonum assistentem sibi potestatem, per quos et *capræ et mensæ divinare consueverunt.* » TERTULL., *Apolog.*, c. 23, *P. L.*, I, 410-411.

[2] *Levit.*, x, 6.

[3] CONC. BALTIM., II, n. 41.

CHAPITRE VI

RÉSUMÉ ET CONCLUSION

Telle est, dans ses grandes lignes, la psychologie de l'âme séparée. Nous pouvons conclure que cet état est, à certains égards, plus noble que l'état d'union. L'âme est plus libre dans ses opérations spécifiques, elle n'interrompt jamais le travail de la contemplation. Sa connaissance est plus claire, plus profonde : elle s'aperçoit intuitivement, elle voit les substances séparées par un concept propre qui lui décrit leur essence et leurs qualités ; elle atteint Dieu plus infailliblement et plus complètement.

Connaissance plus universelle, car, outre ses idées acquises, elle a des modes nouveaux de comprendre qui lui révèlent un monde

inconnu et insoupçonné jusqu'ici. Connaissance plus rapide, car l'intelligence brûle les étapes et lit par une simple intuition les principes et les conséquences. Activité aussi plus efficace, puisque l'âme peut se mouvoir en un clin d'œil et franchir les distances sans passer par les milieux.

D'autre part, cet état n'est point naturel comme celui de l'union. L'âme, essentiellement forme du corps, ne déploie toutes ses énergies, ne réalise toutes ses capacités que dans le composé humain.

Et cette considération nous suggère une raison de suprême convenance pour la résurrection future. *Ad ostendendum etiam resurrectionem carnis futuram evidens ratio suffragatur*[1]. L'union est naturelle, la séparation, sans être violente, n'est pas la condition normale. Il n'est pas croyable que l'état naturel se réduise à quelques années et que l'état préternaturel dure une éternité. L'aimable Providence doit en quelque sorte à sa bonté de réunir les deux éléments dans l'étreinte d'un hymen qui ne se dissoudra

[1] S. Thomas, *II Cont. Gent.*, c. 79.

plus. Il faut que la fin réponde à l'origine : l'âme a commencé son existence avec le corps, elle la continuera avec le corps dans les siècles des siècles. La personnalité humaine sera alors pour toujours rétablie[1]. Voilà pourquoi nous croyons à la résurrection de la chair comme à la vie éternelle. *Credo carnis resurrectionem et vitam æternam.*

Si la philosophie ne peut nous donner ici une certitude absolue, la révélation est très catégorique. Il est de foi que nous ressusciterons avec ce corps et cette chair que nous portons sur la terre.

Omnes cum suis propriis resurgent corporibus quæ nunc gestant[2]. *Credimus etiam veram resurrectionem hujus carnis quam nunc gestamus et vitam æternam*[3].

[1] L'âme séparée n'est pas une personne, car elle n'est point tout l'homme, mais seulement une partie de la nature humaine. « Anima separata est pars rationalis naturae, scilicet humanae, et non tota natura rationalis humana, *et ideo non est persona.* » S. Thomas, *De Potentia*, q. 9, a. 2, ad 14. Cf. *Sum. Theol.*, I P., q. 29, a. 1, ad 5, et q. 75, a. 4, ad 2.

[2] Conc. Later., IV, cap. *Firmiter*, Denzinger, 429.

[3] Conc. Lugdun., II, *Confessio fidei Michaelis Paleologi*, Denzinger, 464. Voir notre livre *De Novissimis*

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE V

La Notion de Hiérarchie dans l'Église de Jésus-Christ

Actualité de la présente étude. — Origine et signification du mot « hiérarchie ». — La hiérarchie dans le monde invisible des esprits. — L'Eglise de Jésus-Christ contient en elle tous les éléments d'une hiérarchie..... 3

CHAPITRE PREMIER

LA NOTION DE HIÉRARCHIE SUPPOSE UNE SOCIÉTÉ INÉGALE

L'Église est un organisme surnaturel. — La société inégale et la société démocratique. — Erreurs anciennes et modernes touchant le rôle de la multitude dans l'Eglise. — L'enseignement catholique. — Témoignages de l'Ecri-

ture, témoignages des Pères : Saint Clément de Rome, saint Ignace d'Antioche, saint Cyprien. — Définition du concile de Trente. — Pie X. — Les trois rôles fondamentaux, magistère, ministère, gouvernement sont exclusivement confiés au corps des pasteurs ....

CHAPITRE II

LA HIÉRARCHIE D'ORDRE

La notion de hiérarchie implique divers degrés de sanctificateurs et de gouvernants. — Pourquoi il doit y avoir plusieurs ordres de ministres sacrés : raisons de saint Thomas. — La hiérarchie d'ordre à l'origine. — Ce qu'étaient les apôtres, les prophètes, les didascales ou docteurs, les presbytres. — La hiérarchie s'organise définitivement avec ses trois termes : évêque, prêtres, diacres. — Témoignages de saint Clément, de saint Ignace, de saint Polycarpe, de Tertullien, de saint Cyprien. — Avec le temps l'Eglise multiplie ce qui était un : au diaconat s'ajoutent le sous-diaconat et les ordres mineurs. — La hiérarchie d'ordre définie par le concile de Trente. — La nature du pouvoir d'ordre. — Il est conféré par un sacrement. — Il est indélébile, et toutes les puissances créées ne peuvent rien contre lui..... 17

CHAPITRE III

LA HIÉRARCHIE DE JURIDICTION

Sur la puissance physique de l'ordre se greffe la puissance morale de la juridiction. — Com-

paraison entre ces deux pouvoirs. — Il y a une hiérarchie de juridiction qui est de droit divin, comme l'ordre, dont elle doit aider l'exercice. — La juridiction est distribuée, comme l'ordre, à divers degrés, ministres, prêtres, évêques; mais il faut ajouter ici un autre élément, la subordination de tous les ministres, de tous les prêtres, de tous les évêques, au Pontife Romain. — Comment toute juridiction vient du Pape. — La hiérarchie de juridiction exige des degrés, et le Pape ne pourrait pas à son gré supprimer tous les évêques. — La juridiction est partielle dans les rangs inférieurs, plénière dans l'évêque, plénière, universelle, souveraine dans le Pape..... 27

CHAPITRE IV

LA NOTION DE L'ÉGLISE ET LA HIÉRARCHIE

L'Église ne se conçoit pas sans la hiérarchie. — Il faut la hiérarchie pour assurer l'unité visible de la foi. — C'est par la hiérarchie que s'accomplit la sanctification des âmes. — C'est à la hiérarchie qu'est confiée la juridiction. — La hiérarchie d'ordre et la juridiction, quoique distinctes, s'unissent et forment un tout harmonieux, qui est la hiérarchie complète..... 34

CHAPITRE V

LES RAPPORTS DU PEUPLE AVEC LA HIÉRARCHIE POUR LES ÉLECTIONS ET LE GOUVERNEMENT DE L'ÉGLISE

Le peuple, qui n'est pas un étranger dans l'Église, est intéressé dans les élections ecclé-

siastiques. — L'ancien usage d'élire les prêtres et les évêques en présence du peuple. — La part faite au pouvoir laïc dans la nomination aux évêchés. — La consultation populaire ou la présentation par l'Etat n'ont jamais été une vraie nomination. — Enseignement des conciles et des Papes à ce sujet. — Ce qu'il faut pour pouvoir nommer un membre de la hiérarchie. — Quant au fonctionnement intérieur de l'Eglise, le peuple et le pouvoir laïc n'ont aucun droit d'intervenir. — La hiérarchie a une indépendance absolue pour tout ce qui est de l'ordre spirituel. — Elle peut avoir des biens à elle. — Ses droits imprescriptibles sur les édifices sacrés. — La société spirituelle repose sur l'épiscopat. — Il est préférable qu'une œuvre ne se fasse pas que de se faire en dehors ou contre la volonté de l'évêque. — La fin de la hiérarchie est la sanctification des âmes..... 34

L'Analyse de l'Acte de Foi

L'acte de foi est un acte humain surnaturel auquel concourent trois facteurs : l'intelligence, la volonté, la grâce. — L'analyse va étudier la part de chacun d'eux..... 51

CHAPITRE PREMIER

LES DIVERSES ÉTAPES QUI MÈNENT A L'ACTE DE FOI

Résumé du procédé intellectuel de l'acte de foi. — Le motif de la foi. — Le fait de la révélation dans analyse de la foi. — Comment savons-nous que Dieu a révélé ? — Les condi-

tions et les fondements naturels de la foi. — Quatre étapes successives. — La première attitude à l'égard du christianisme. — Les penseurs libéraux qui arrivent au jugement spéculatif : La religion est croyable. — Le groupe plus avancé qui est convaincu théoriquement mais qui est arrêté par l'idole. — Quatre catégories d'incroyants : les ennemis acharnés, les indifférents, les sympathiques, les convaincus qui ne se rendent pas encore. — Les généreux arrivent à la foi. — Les actes définitifs : jugement pratique, commandement efficace, adhésion : Je crois. 53

CHAPITRE II

LA CRÉDIBILITÉ, LA CRÉDENDITÉ, L'ACTE DE FOI

Le jugement de crédibilité est, en soi, d'ordre naturel. — Le jugement de crédendité est libre et d'ordre surnaturel. — L'acte de foi est absolument surnaturel. — La pensée de saint Thomas. — Intervention de la volonté dans l'acte de foi : elle est légitime, mais elle est nécessaire. — Nécessité de la grâce : illumination et inspiration du Saint-Esprit. — Il importe de bien distinguer les trois assentiments : crédibilité, crédendité, foi. — Le premier et le dernier mot de la foi, c'est la lumière 70

CHAPITRE III

COMPLÉMENT ET CONCLUSION

L'acte de foi est simple : lumière et repos. — L'autorité de l'Église entre-t-elle dans le motif de la foi? Résumé de toute cette analyse. 83

Foi et Révélation

Les concepts exprimés par ces deux mots sont-ils identiques? — Théories de M. Loisy et de M. Gutberlet..... 9

CHAPITRE PREMIER

NOTION DE LA RÉVÉLATION DIVINE. — COMMENT ELLE SE DISTINGUE DE L'ILLUMINATION SURNATURELLE ET DE LA FOI.

La révélation naturelle du Verbe. Dieu nous donne la faculté qui lira son nom avec ses perfections et le livre dans lequel nous ferons cette lecture, il intervient chaque fois pour éclairer notre esprit et le pousser à l'opération. — La révélation surnaturelle. — Ce qu'elle est dans le sens large. — Ce que l'illumination et la révélation ont de commun. — Le double objet de la révélation; dans les deux cas la révélation nous apporte une donnée nouvelle. — Quels concepts faut-il pour la révélation? — L'illumination éclaire l'idée, mais n'implique pas nécessairement de l'inédit. — La révélation n'est pas la foi. — L'existence de la révélation peut devenir évidente, la foi restera toujours obscure et mystérieuse. — L'illumination surnaturelle, selon les divers points de vue, est moins et plus que la révélation. — La révélation passive est un fait de l'ordre psychologique et intellectuel, la foi requiert une foule de conditions de l'ordre moral..... 93

CHAPITRE II

PAS DE FOI SANS RÉVÉLATION

Les opinions de quelques théologiens. — La thèse de M. Gutberlet. — L'Écriture, les Pères, n'ont pas connu d'autre foi que celle qui a pour objet et pour motif la révélation. — La proposition condamnée par Innocent XI; pourquoi elle est déclarée fausse. — Analyse de la foi d'après le concile du Vatican : la révélation entre dans cette analyse comme objet et comme motif. — Citation de saint Thomas. — Une adhésion non basée sur la révélation ne saurait être ni la foi divine ni la foi surnaturelle; elle ne mériterait même pas le nom de foi. — Preuves de ces assertions. — Conséquences qu'il ne faut pas perdre de vue quand on essaie d'expliquer l'évolution des dogmes..... 106

CHAPITRE III

COMMENT DIEU ACCORDE A TOUTES LES AMES DE BONNE VOLONTÉ LA CONNAISSANCE DE LA RÉVÉLATION SURNATURELLE.

Les diverses manières dont Dieu a parlé à l'humanité. — La connaissance de la révélation pour les hommes instruits; pour le commun des fidèles. — Comment ceux-ci ont conscience d'une révélation divine : les raisons objectives de crédibilité, les preuves de l'ordre subjectif, l'influence du secours divin. — La connaissance de la révélation

là où la prédication chrétienne n'a pas encore pénétré. — Premier moyen, le ministère des anges. — Le théologien a le droit de prévoir et de signaler ces interventions. — Moyen ordinaire, l'envoi d'un missionnaire. — Le moyen le plus efficace est l'action souveraine de la Providence, le magistère intérieur de Dieu, Vérité première. — Comment Dieu peut utiliser, en les corrigeant, les connaissances religieuses du païen et lui donner l'idée et la notion des mystères. — C'est surtout à l'heure de la mort que le Rédempteur frappe à la porte des âmes et leur offre sa lumière. — Comment les actes d'intelligence et de volonté peuvent s'accomplir en un instant. — Consolante perspective ouverte sur l'au-delà. — Conclusion..... 117

Les Concepts dogmatiques

Actualité de la question. — Les discussions récentes..... 131

CHAPITRE PREMIER

COMMENT SE FORMENT NOS CONCEPTS DES VÉRITÉS NATURELLES

Nos idées nous viennent du monde extérieur, et la vérité passe par nos sens avant de s'introduire dans notre esprit. — Le phénomène empirique est à la base de nos connaissances les plus intellectuelles. — Concept et image

forment un couple lié. — L'objet de notre esprit, c'est le spirituel puisé dans la matière. — La différence entre l'entendement humain et l'entendement angélique. — Toutes nos connaissances portent la marque de leur origine. — Deux exemples : le concept de *science* et le concept d'*ange*. — Nos concepts ne sont point la photographie de la réalité, mais ils la traduisent et la décrivent avec fidélité..... 133

CHAPITRE II

COMMENT SE FORMENT NOS CONCEPTS DES VÉRITÉS RÉVÉLÉES

Deux modes de la révélation. — Le procédé extraordinaire par les idées infuses. — Le mode habituel par le témoignage extérieur et le ministère des sens. — Nos idées du surnaturel dépendent du procédé naturel de l'abstraction..... 141

CHAPITRE III

L'IMPERFECTION ET L'EXACTITUDE DANS NOS CONCEPTS DES VÉRITÉS SURNATURELLES

Ces concepts ne sont ni intuitifs ni adéquats. — Ce sont des représentations analogues, mais non point mensongères. — Nos définitions conviennent véritablement à tels objets et non point à d'autres..... 147

CHAPITRE IV

LA STABILITÉ ET LE PROGRÈS DANS NOS CONCEPTS DES VÉRITÉS SURNATURELLES

Trois éléments à distinguer : l'image, la manière dont notre esprit se représente le divin, la réalité pensée. — Les deux premiers peuvent se modifier, le dernier reste immuable. — Le concept cependant n'a pas l'immobilité du roc. — Le progrès et le changement : exemple dans l'organisme. — L'évolution dogmatique et l'évolution théologique. — La révélation explicite, la révélation implicite, la révélation virtuelle. — Le progrès de la théologie est plus profond que le progrès du dogme. — Trois phases dans le progrès dogmatique. — L'évolution dogmatique ne donne jamais un article de foi entièrement nouveau, l'évolution théologique peut donner des conclusions véritablement nouvelles 153

CHAPITRE V

QUELQUES EXEMPLES QUI NOUS FONT VOIR LE PROGRÈS DANS LA STABILITÉ

Le dogme de la rédemption. — Le dogme du consubstantiel. — Les dogmes sacramentaires. — Le dogme de l'Immaculée-Conception..... 167

CHAPITRE VI

RÉSUMÉ ET CONCLUSION

Quatre propositions résument toute la théorie de nos concepts dogmatiques. — La stabilité, le progrès et la vie ne se rencontrent que dans l'Église catholique 177

L'État des Âmes séparées

La croyance à l'immortalité de l'âme se retrouve chez tous les peuples. — Le besoin de cette croyance : témoignages de François Coppée, du général de Barrail, de Victor Hugo. — Nécessité d'une sanction. — Ce que nous allons étudier ce n'est point la survie, mais l'état ou la condition des âmes après la la mort. — Question morale, question psychologique — Théories modernistes..... 183

CHAPITRE PREMIER

LA QUESTION MORALE : RÉTRIBUTION IMMÉDIATE ET DÉFINITIVE APRÈS LA MORT. — LES CERTITUDES DE LA FOI.

La croyance de l'antiquité à un jugement particulier après la mort. — Le dogme de la rétribution définitive a été partout défiguré : erreurs anciennes, erreurs modernes. — 1° *Certitudes sur le jugement particulier.* — L'Ecriture, les Pères, les Conciles. — 2° *Certitudes sur le paradis.* — Quelques hésitations aux premiers siècles. — Opinions de quelques théologiens du moyen âge. — La doctrine de la récompense immédiate enseignée par saint Paul et par les Pères. — Définitions du concile de Lyon, de Benoît XII, du concile de Florence. — 3° *Certitudes sur l'enfer.* — Les hésitations des premiers siècles sur le moment de l'entrée en enfer. — La

doctrine des Pères. — Benoît XII et le concile de Florence. — L'éternité des peines. — Résume de la doctrine catholique. — 4° *Certitudes sur le purgatoire.* — Le livre des Machabées, l'Évangile, les anciennes liturgies, les Pères. — Déclarations du concile de Lyon, de Benoît XII, du concile de Florence, de Léon X. — Résumé de l'enseignement catholique..... 190

CHAPITRE II

LA QUESTION PSYCHOLOGIQUE. — ET D'ABORD LES OPÉRATIONS NATURELLES DE L'AME SÉPARÉE.

Les conceptions des anciens sur l'activité psychologique des morts : les idées des vieux Latins, les systèmes des transmigrations et des métempsycoses. — Les âmes sont-elles dans un état d'engourdissement? — La théorie de Rosmini. — Les certitudes de la révélation et de la philosophie. — L'âme séparée dans le système cartésien. — Pour nous, l'âme séparée ne garde en plein exercice que les facultés dont elle est le sujet unique : elle conserve les autres virtuellement. — L'opération intellectuelle peut avoir lieu sans le commerce du corps. — Notre âme a deux modes d'être et deux procédés de connaissance. — L'état de séparation n'est pas violent : le mode de connaissance dans l'au-delà n'est pas douloureux, comme le pense un théologien récent. — Les opérations de l'âme séparée sont, en soi, agréables. — Les amitiés des âmes..... 213

CHAPITRE III

LES DIVERS MODES NATURELS DE CONNAISSANCE DANS LA VIE FUTURE. — LE LANGAGE DES ESPRITS

Trois modes. — Les idées acquises demeurent, mais ne suffisent pas. — L'âme ne saurait abstraire de nouvelles idées du monde intelligible qui est devenu son élément. — Il lui faut des idées infuses. — Théorie de saint Thomas. — Le langage intellectuel; les trois conditions qu'il requiert; comment elles se réalisent..... 230

CHAPITRE IV

CE QUE SAVENT LES AMES SÉPARÉES

L'âme par son essence se voit elle-même; elle a une certaine connaissance des autres âmes, des anges et de Dieu. — Par ses idées acquises l'âme peut revivre tout son passé et connaître en une seule intuition et sans étapes tout ce que le long travail de la réflexion et de la spéculation pourrait découvrir. — Les idées acquises sont mieux utilisées dans l'au-delà que dans la vie présente. — Par ses idées infuses l'âme connaît Dieu, les autres âmes, les anges, l'ordre physique et l'ordre moral de l'univers, les faits singuliers qui l'intéressent. — Nous pouvons croire à une présence de nos défunts avec nous par la pensée, non seulement des bienheureux, mais même des saints du purgatoire. — La raison de ces assertions. — Quant aux communications par le langage intellectuel, le champ en est immense..... 241

CHAPITRE V

LE MOUVEMENT DES AMES SÉPARÉES. LES APPARITIONS.

L'âme pourrait, à la rigueur, n'être nulle part. — En fait, elle est dans un lieu. — Elle ne doit pas en sortir régulièrement. — Toutefois elle n'est pas condamnée à l'inertie, et, si Dieu le permet, elle pourra se montrer aux regards des mortels. — Comment apparaissent les bienheureux, les âmes du purgatoire, les damnés. — Les apparitions sont-elles personnelles où bien ont-elles lieu par le ministère des anges? — Le mode normal, le mode surnaturel. — Les cas d'apparition personnelle. — Il est certain que les âmes séparées ne se montrent point au gré d'un évocateur. — Illicéité du spiritisme..... 254

CHAPITRE VI

RÉSUMÉ ET CONCLUSION

Comparaison entre l'état d'union et l'état de séparation. — Raison de suprême convenance pour la résurrection future, qui est, par ailleurs, un article de foi..... 267

Paris. — Imp. P. Téqui, 92, rue de Vaugirard.

A Notre Cher Fils, Edouard HUGON
DE L'ORDRE DES FRÈRES PRÊCHEURS

PIE XI, PAPE.

CHER FILS,

Salut et Bénédiction Apostolique,

Nous avons reçu les volumes dont vous Nous avez récemment fait hommage, intitulés : « Tractatus dogmatici » produit vraiment remarquable de votre esprit; et, à mesure que Nous le parcourions, autant que Nos occupations Nous l'ont permis, Nous avons constaté que, si vos écrits ont été honorés par Nos Prédécesseurs d'une insigne recommandation, ils réclament aussi un témoignage d'éloges de Notre part.

Lorsque vous avez publié votre CURSUS PHILOSOPHIAE THOMISTICAE, Pie X de sainte mémoire y louait fortement et la *sincère doctrine de Saint Thomas, et la richesse et l'ordre des matières et la limpidité de l'exposition.* Nous n'ignorons pas que Notre Prédécesseur immédiat vous félicitait *d'avoir exposé en un style facile les mystères du salut en les mettant à la portée des fidèles et en faisant très à propos servir les sciences sacrées au progrès de la piété.*

Sachez que Nous aussi, Cher fils, Nous approuvons pleinement vos traités en forme de commentaire sur les principales questions de la SOMME de SAINT THOMAS dans lesquels vous expliquez la théologie pour l'utilité des étudiants.

Cela Nous agrée d'autant plus que vous avez déjà mis en pratique les règles que Nous prescrivions Nous-même dans Notre Lettre Apostolique au Cardinal Préfet de la Sacrée Congrégation des Séminaires et Universités. Vous y suivez, comme Nous le recommandions, non seulement la méthode, mais encore la doctrine et les principes de Saint Thomas; et en faisant une véritable part à la théologie dite positive, vous avez mis cette dernière au service de la scolastique, de telle sorte que celle-ci comme il convenait, occupât le premier rang. Votre ouvrage n'est donc pas une stérile recension des dogmes, c'est un vrai corps de doctrine, formé des principes et des conclusions.

Il Nous est agréable d'y louer encore la clarté du fond et de l'exposition et le soin que vous prenez de suggérer, à l'occasion, les considérations opportunes qui peuvent exciter dans l'esprit du lecteur les flammes de la piété.

Continuez donc vaillamment à exposer par la parole et par la plume selon l'*esprit de Saint Thomas*, les doctrines sacrées aux jeunes gens qui se destinent au sacerdoce, et afin que vous puissiez pendant longtemps et avec succès remplir cette mission, comme gage des bienfaits de la céleste sagesse et comme témoignage de Notre Paternelle Charité, Nous vous accordons, Cher Fils, très affectueusement dans le Seigneur la Bénédiction Apostolique.

Donné à Rome, auprès de Saint Pierre, le XXV du mois de février MCMXXIII, de Notre Pontificat la deuxième année.

PIE XI, PAPE.

Lettre de S. E. le Cardinal BISLETI

au R. P. Edouard Hugon, pour recommander son cours de théologie (1)

Sacrée Congrégation des Séminaires et Universités — Rome, le 5 juillet 1922

TRÈS RÉVÉREND PÈRE,

Le gracieux hommage que vous m'avez fait de vos traités dogmatiques me fournit une nouvelle et agréable occasion de vous exprimer ma vive gratitude et de vous présenter mes plus sincères félicitations.

Fils dévoué et fidèle du grand Patriarche qui, selon l'heureuse expression du Dante, fut *une splendeur de la lumière des chérubins*, vous employez toutes vos forces et tous les dons que le Seigneur vous a largement départis à la diffusion de la vérité, de cette vérité dont Jésus a dit : « *La vérité vous rendra libres* » (Jean, VIII, 32).

Après nous avoir donné un magnifique Cours de philosophie scolastique si hautement loué par le Souverain Pontife Pie X et si fort apprécié des savants, vous nous présentez maintenant quatre volumes de *traités théologiques*, qui sont un commentaire des principales questions dogmatiques contenues dans la *Somme* de l'Ange de l'Ecole.

C'est un *commentaire* clair, profond, précis; et c'est aussi un *complément*, parce que vous avez uni harmonieusement la partie *scolastique* des questions avec la partie *positive*, que supposait saint Thomas mais que ne supposent pas nos étudiants, et vous avez réalisé cet accord d'après le critère indiqué par Pie X, lorsqu'il a dit : « Il faut donner à la théologie *positive* plus d'importance que par le passé, mais de telle manière que la *scolastique* n'en souffre aucun détriment » (Encycl. *Pascendi*). On a de la sorte un tout parfait et les esprits de tous les temps trouvent pleine satisfaction à leurs légitimes exigences.

En même temps que je prie le Seigneur de vous ajouter de nouvelles grâces et de nouvelles forces, pour que vous les employiez au bien des âmes, je forme le vœu que vos livres concourent efficacement à la diffusion de la doctrine de l'Angélique Maître, doctrine que l'Eglise a faite *sienne* et qui a servi et servira toujours à la défense de la vérité et à la destruction de l'erreur.

C'est avec une particulière estime, mon très Révérend Père, que je me dis une fois de plus votre dévoué serviteur.

GAÉTAN, Card. BISLETI, Préfet.

Au T. R. P. EDOUARD HUGON, O. P.
Vice-Régent du Collège Angélique, Rome.

(1) *Tractatus dogmatici ad modum commentarii in praecipuas quaestiones dogmaticas Summae Theologicae Divi Thomae Aquinatis*. Quatre volumes in-8, Paris, Lethielleux.

3 0311 00037 8211